HANS URS
VON BALTHASAR

TEO-
DRAMA

TEORÍA DRAMÁTICA
TEOLÓGICA

III. DRAMATIS PERSONAE:
PERSONAS EN CRISTO

IGNATIUS

Índice

Prefacio
Introducción
I. LA POSICIÓN DE CRISTO EN EL TEO-DRAMA
A. El impacto del meteorito
B. El aspecto dramático de la inclusión en Cristo
C. El área de actuación
II. ESBOZO DE CRISTOLOGÍA
A. El problema del método
1. La forma elíptica de la cristología y el impacto de la neutralidad histórico-crítica
2. Superar el hiato entre "Historie" y "Geschichte"
3. La cristología entre la exégesis y la dogmática
4. El tema transpuesto
B. Misión y persona de Cristo
1. La misión como concepto básico
2. La conciencia de misión de Jesús
3. La misión: El aspecto de ser
4. Inclusión en Cristo
III. PERSONAS TEOLÓGICAS
A. Elegidos y enviados
1. Elección, vocación, misión
2. Persona, Misión, Comunidad
B. Respuesta de la mujer
1. La mujer como respuesta
2. Prolegómenos a la mariología
3. Mariología I: La mujer para Cristo y la Iglesia
4. Mariología II: María como personaje dramático
5. La respuesta de la Iglesia
C. La Iglesia de judíos y gentiles
1. La Iglesia como "pueblo" reunido de muchos "pueblos"
2. Israel
3. Las "Naciones
4. La Iglesia como unión
D. El individuo
1. El pathos del individuo cristiano
2. El individuo en el mundo
IV. ÁNGELES Y DEMONIOS

A. Cuestiones preliminares
B. El testimonio bíblico y la especulación
C. ¿Dramatis Personae?
V. DEUS TRINITAS
A. El Dios vivo y el drama
1. La Trinidad Económica y Absoluta
2. La Persona y la Trinidad
3. El curso del drama y la Trinidad
B. De la Persona de Cristo a la Trinidad Personal
1. De la misión de Jesús al Hijo
2. De la misión del Hijo al Espíritu
C. La presencia de la Trinidad en el drama mundial
1. "Semejanza" en la "Imagen"
2. Trascendencia e inmanencia
3. La transición al drama
Notas

THEO-DRAMA
Volumen III

TEO-DRAMA

Volúmenes de la Obra Completa:

I: Prolegómenos
II: El Dramatis Personae: El hombre en Dios
III: El Dramatis Personae: La Persona en Cristo
IV: La acción
V: El último acto

HANS URS VON BALTHASAR

TEO-DRAMA

TEOLOGÍA
TEORÍA DRAMÁTICA

VOLUMEN III
EL DRAMATIS PERSONAE:
LA PERSONA EN CRISTO

Traducción de Graham Harrison

IGNATIUS PRESS SAN FRANCISCO

Título del original alemán:
Theodramatik: Zweiter Band: Die Personen des Spiels
Teil 2: Die Personen in Christus
1978 Johannes Verlag, Einsiedeln
Con aprobación eclesiástica

Portada de Roxanne Mei Lum

1992 Ignatius Press, San Francisco
Todos los derechos reservados
ISBN 978-0-89870-295-8
Número de catálogo de la Biblioteca del Congreso 88-80725
Impreso en los Estados Unidos de América

CONTENIDO

Prefacio

DRAMATIS PERSONAE (II)

Introducción

I. LA POSICIÓN DE CRISTO EN EL TEO-DRAMA

A. El impacto del meteorito

B. El aspecto dramático de la inclusión en Cristo

C. El área de actuación

II. ESBOZO DE CRISTOLOGÍA

A. El problema del método

1. La forma elíptica de la cristología y el impacto de la neutralidad histórico-crítica

2. Superar el hiato entre "Historie" y "Geschichte"
a. El "impacto total" de la "personalidad"
b. "Continuidad en la discontinuidad"
c. La provocación de la apocalíptica

3. La cristología entre la exégesis y la dogmática
a. Soluciones inadecuadas
b. Escatología y dogmática
c. El drama recuperado

4. El tema transpuesto
a. Transposición en términos de discipulado
b. Transposición en el tiempo
c. Transposición desde el horizonte de Jesús
d. La pluralidad de teologías neotestamentarias

B. Misión y persona de Cristo

1. La misión como concepto básico
a. La misión según el Nuevo Testamento
b. Misión: Ser y llegar a ser

2. La conciencia de misión de Jesús
a. Una conciencia absoluta de la misión
b. La conciencia divina de Jesús y su medio histórico
c. Inversión trinitaria
d. La misión como medida del conocimiento y la libertad de Jesús

3. La misión: El aspecto de ser
a. El sujeto consciente y la persona
b. El concepto teológico de "persona
c. "Analogia Entis" en Cristología

4. Inclusión en Cristo
a. Jesús y la naturaleza humana
b. Admirabile Commercium
c. "En Christoi"
d. La mediación de Cristo en la creación

III. PERSONAS TEOLÓGICAS

A. Elegidos y enviados

1. Elección, vocación, misión

2. Persona, Misión, Comunidad

B. Respuesta de la mujer

1. La mujer como respuesta
a. Respuesta, Cara
b. Criatura femenina
c. Implicaciones más amplias

2. Prolegómenos a la mariología

3. Mariología I: La mujer para Cristo y la Iglesia
a. Madre de Cristo, Tipo de la Iglesia
b. Madre de los Creyentes, Esposa del Señor
c. Distorsiones y un nuevo comienzo

4. Mariología II: María como personaje dramático
a. Entre el Paraíso y el Estado Caído

b. Entre la Antigua y la Nueva Alianza
c. Entre el tiempo y la eternidad

5. La respuesta de la Iglesia
a. La Iglesia y Cristo
b. La Iglesia a partir de María
c. La tensión dramática interna de la Iglesia: Esposa e Institución

C. La Iglesia de judíos y gentiles

1. La Iglesia como "pueblo" reunido de muchos "pueblos"

2. Israel
a. Elegidos en Abraham
b. El mandato de Dios en forma de ley y profecía
c. El misterio de la pervivencia de Israel

3. Las "Naciones
a. La perspectiva bíblica
b. La cuestión de la mediación
c. "Acercamiento" y conversión

4. La Iglesia como unión
a. Misterio
b. Sacramento
c. Trascendencia
d. Una Iglesia dividida

D. El individuo

1. El pathos del individuo cristiano
a. Comunidad y misión
b. La situación del testigo

2. El individuo en el mundo

IV. ÁNGELES Y DEMONIOS

A. Cuestiones preliminares

B. El testimonio bíblico y la especulación

C. ¿Dramatis Personae?

V. DEUS TRINITAS

A. El Dios vivo y el drama

1. La Trinidad Económica y Absoluta

2. La Persona y la Trinidad

3. El curso del drama y la Trinidad

B. De la Persona de Cristo a la Trinidad Personal

1. De la misión de Jesús al Hijo

2. De la misión del Hijo al Espíritu

C. La presencia de la Trinidad en el drama mundial

1. "Semejanza" en la "Imagen"

2. Trascendencia e inmanencia

3. La transición al drama

Notas

Así, la alegría del Padre y su banquete de bienvenida siguen siendo incomprensibles tanto para los que adoran la sabiduría de Dios (los "griegos") como para los que adoran el poder de Dios (los "judíos"). Sólo los que adoran el Amor de Dios (los "cristianos") pueden entender estas cosas. Comprenden que la historia del Hijo pródigo es un drama real de amor real y libertad real, y que tanto la alegría del Padre como el banquete del Padre son auténticos, como auténticos fueron los sufrimientos del Padre y del Hijo que precedieron a su reencuentro. Además, comprenden que la historia del Hijo pródigo es la historia de todo el género humano y que la historia del género humano es un drama real que implica un amor divino real y una libertad humana real.

-Valentin Thomberg

PRÓLOGO

El presente volumen exige la buena voluntad del lector en varios aspectos.

En primer lugar, ocupa una posición paradójica dentro de esta teoría teodramática, ya que intenta presentar a los "personajes", tan importantes para el drama, pero sin proceder a tratar del drama en sí, algo que sólo puede hacerse si, en cada caso, los personajes se ven claramente como personajes *de la obra*, es decir, si están interiormente regidos y moldeados por su naturaleza dramática y su posición en el desarrollo teológico de los acontecimientos mundiales. En muchos puntos esto será evidente.

Además, en el caso de los personajes principales, nos moveremos en el terreno de "tratados" teológicos muy complicados de los que será del todo imposible dar un tratamiento completo. Todo lo que podemos hacer en estas "notas al programa" es presentar un *esbozo*, un *bosquejo* de los personajes en cuestión, lo suficiente para dar una idea de su papel en la obra. Este esbozo no se hace con la intención de desarrollarlo más adelante: lo que viene después no será más que una presentación del juego dramático propiamente dicho, el *teodrama* anunciado en el título general de estos volúmenes.

Por último, unas palabras sobre la cristología aquí esbozada. No soy exégeta; no aspiro a entrar en las discusiones cada vez más sutiles que se llevan a cabo en los círculos exegéticos, discusiones prácticamente inaccesibles para el profano. Sin embargo, me ha parecido esencial plantear la cuestión de la relación entre exégesis y dogmática. No es tan importante que mis intentos de exégesis se consideren o no acertados, pues, en última instancia, este estudio procede a priori sobre la base del depósito total de la cristología neotestamentaria, que es normativa por lo que respecta a la Iglesia. Sobre esta base, sacamos conclusiones sobre el ser y la conciencia de Jesús: nuestro punto de vista es que aquel a quien Dios encargó reconciliar al mundo con Él debía haber comprendido el significado y el alcance de su tarea. Según muchos exégetas, queda un hilo muy delgado que une la conciencia de Jesús de su misión y el cumplimiento provocado por los acontecimientos posteriores a la Pascua, e incluso este hilo amenaza con romperse. Si esto ocurriera, nos encontraríamos de nuevo en una dicotomía esquizofrénica entre el Jesús de la historia y el Jesús de la

fe.

Hans Urs von Balthasar

DRAMATIS PERSONAE (II)
INTRODUCCIÓN

Al final del volumen anterior, no se trataba de proponer una antropología neutra: la antropología que presentábamos se estructuraba por analogía con el acontecimiento histórico de Jesucristo. Esto mostró, desde el principio, que sólo es posible elaborar una doctrina completa del hombre (y, por tanto, del mundo, que el hombre recapitula) en el contexto de una cristología global. Todo permanece abstracto si no se remite y se explica por el Concretissimum en el que está enraizado en última instancia; además, esto concuerda con las grandes afirmaciones del Nuevo Testamento. Esto vale no sólo para las personas humanas individuales y colectivas, que sólo descubren su unicidad y su interrelación dentro de ese ámbito de acción que es Cristo, sino que, según afirmaciones como I Corintios 15:24 o Colosenses 2:15, se aplica análogamente también a las "autoridades y potestades" extrahumanas (cualesquiera que sean) que, al final de los tiempos, se encuentran sometidas a su señorío.

El subtítulo de este volumen es "Las personas en Cristo": el significado más preciso de este "en" puede dejarse por el momento como una cuestión abierta. Es evidente, sin embargo, que lo que así se engloba, aunque posea libertad, está fundamentalmente determinado por la realidad englobante; y puesto que también ésta, tanto en su aspecto divino como en el humano, es libre, se señala ya un elemento dramático en la relación entre ambas.

La realidad abarcadora, la figura concreta de Jesús de Nazaret, es él mismo hombre, mientras que los seres humanos que abarca están en parte determinados por su ser y su destino. Esto recuerda y da mayor relevancia a la afirmación hecha al comienzo del volumen anterior, a saber, que los personajes del *teodrama* sólo pueden definirse a partir de la acción ya en curso. En lo que sigue, por tanto, no se trata de reproducir el planteamiento habitual de los libros de texto, que parte de una cristología esencialista que pretende tener un conocimiento previo de la naturaleza esencial de Jesús como Verbo encarnado incluso antes de que comience la acción, para pasar después a una soteriología dramática (doctrina cristológica de la gracia). Tampoco podemos describir a las "personas en Cristo" (individual y colectivamente) aisladas del marco que las engloba, ya que éste es a la

vez el fundamento de su ser (y "ser así") y también lo que facilita que actúen así o actúen de otra manera. Pero, podríamos preguntarnos, ¿por qué tomarse la molestia de hacer una descripción especial de las "dramatis personae" en lugar de pasar directamente a describir la acción?

La razón reside en la libertad que poseen Dios y el hombre, como demostramos en el volumen precedente: hay que dejarles margen para actuar de una u otra manera. Por ejemplo, no podemos caracterizar de entrada a Israel, la persona colectiva, como el actor cuyo papel será rechazar a su Mesías (para que otra persona colectiva, el "gentil", por ejemplo, pueda acceder a la Iglesia, como se describe en Romanos 11). Es cierto que, desde la perspectiva última de Dios sobre la obra completa, el conjunto puede designarse como "muy bueno"; en última instancia se aplica el "*dei*": "era justo y correcto", "tenía" que serlo. Pero este juicio final no obliga en absoluto al actor libre a actuar de una manera y no de otra. Incluso si se considera a Israel como una "persona en Cristo", debe permitírsele una auténtica libertad para decidirse a favor o en contra de Jesús de Nazaret, incluso con todas las dificultades que entrañaba la aceptación de este Mesías, que parecía tan diferente del Mesías de las esperanzas de Israel. En otras palabras, no era necesario que Israel fuera apartado de la acción durante el período de los "gentiles" para que se cumpliera el "misterio" de Cristo y que "los gentiles" llegaran a ser "coherederos, miembros del mismo cuerpo y partícipes de la promesa" (Ef 3,6). Aunque puramente hipotética, la posibilidad contraria debe postularse sobre la base de la libertad creada.

Esta misma libertad, que justifica nuestra distinción entre los "personajes de la obra" y la acción en sí, parece justificar también esa célebre distinción dentro de la cristología entre las visiones tomista y escotista acerca de por qué el Verbo se encarnó. Más adelante tendremos que decidir si merece la pena dedicar atención a esta última distinción o si es mejor adoptar un punto de vista que trascienda estas dos opciones. En cualquier caso, la libertad y la dimensión dramática que caracterizan la creación son componentes internos de la cristología, ya que, según Pablo, es Adán, y no Cristo, el "primer hombre" (1 Co 15,45): Cristo es el "segundo hombre", que, aunque "espíritu vivificante", es "nacido de mujer" (Gal 4,4). Según ambas hipótesis (es decir, la encarnación *únicamente* a causa de la caída o -suponiendo que ésta no hubiera tenido lugar- *también* a causa de ella), el plan de Dios para el mundo consiste en unir toda la

realidad cósmica, en el cielo y en la tierra, en Cristo, que es la Cabeza (Ef 1,10). Esto supone conocer este "todo", para poder abarcarlo en la síntesis que Jesucristo realizará y *será* (él mismo, sustancialmente); aunque, por otra parte, nunca podremos deducir nosotros mismos esta síntesis a partir de los elementos constitutivos. Al fin y al cabo, Cristo ha sido enviado "desde arriba", bajado a la tierra por la libre acción de Dios; por naturaleza no es compuesto, sino que es la única piedra angular de toda la bóveda de la creación construida "desde abajo". Ambos aspectos van unidos: Cristo está determinado desde abajo por todo el drama del mundo y, por otra parte, *no* está determinado por él, ya que sólo Él es "de arriba" (Jn 8,23). El segundo aspecto engloba al primero: todo lo que sintetiza en sí mismo fue creado en primer lugar con vistas a esta síntesis. Así, en su persona concreta parece operar una causalidad recíproca inicialmente desconcertante: él es causado por el mundo y su historia; y el mundo y su historia son causados por él. Bajo el primer aspecto, él es la Omega del mundo; bajo el segundo, su Alfa. Así, entre estos dos extremos, que son idénticos en su persona, se desarrolla todo el drama del mundo.

Para ilustrar esta causalidad recíproca, podríamos referirnos al "tiempo" de Jesucristo. En la medida en que sabe que es el Hijo Unigénito del Padre Eterno, tiene su propio tiempo particular (incluso como hombre), medido por su aceptación de la voluntad del Padre sobre su misión particular y totalizadora. Pero en la medida en que se hace verdaderamente hombre, su existencia está sujeta no sólo al tiempo general humano e histórico, sino también a esa modalidad de tiempo que está marcada por el pecado universal ("sujeta a la futilidad"). Se plantea entonces la cuestión -previa a toda acción dramática- de cómo, adhiriéndose enteramente a la voluntad del Padre, puede entregarse a esta modalidad de la "*vanitas*".

Desde este punto podemos anticipar la dificultad de toda la doctrina de la persona divino-humana de Cristo. Tendrá que conjugar la libertad de la "descendencia" con la falta de libertad de la existencia que resulta de ella; el conocimiento intuitivo del Padre con el carácter velado de una "fe" ejemplar; la unidad de la voluntad divina y humana en sí mismo con el choque - "económicamente" necesario- entre la obediencia perfecta y el horror instintivo ante la tarea de cargar con el pecado. La esencia y la constitución dramáticas que hacen de Cristo a la vez Alfa y Omega infunden dramatismo a todos los aspectos de su ser, de su acción y de su conducta.

Hay otro sentido, sin embargo, en el que debemos tener en cuenta

una dimensión dramática inmanente y constitutiva de la persona de Jesús. Todo ser humano es único en sus dotes, pero sólo llega a ser la persona única que es mediante el libre desarrollo de esas dotes en el medio azaroso del mundo que le rodea. Por ello, el dictum "Llega a ser lo que eres" es demasiado estrecho, ya que el "lo que eres" no determina de antemano el curso del desarrollo, sino que deja a la libertad innumerables formas de llegar a ser él mismo. Alternativamente, si entendemos "lo que eres", no en términos de dotación concreta, sino como la idea divina que se cierne sobre el individuo, entonces éste no se encuentra en su totalidad en la dotación concreta: radica tanto, e incluso más, en la indicación de un camino que el hombre puede seguir libremente o errar libremente o, habiéndolo errado al principio, puede de algún modo u otro recuperar después de todo. En esta perspectiva, el destino de Jesucristo es, una vez más, absolutamente singular. Porque en la "idea" de Dios, él es algo que ningún otro hombre puede ser, el Sí último (*end-gültig*, "finalmente válido") de Dios al mundo; él es la Palabra en la que Dios resolvió revelarse, de manera insuperable, al mundo. Sin embargo, visto "desde abajo", visto desde el punto de vista del hombre Jesús de Nazaret, este Verbo de Dios no es, en un principio, más que un solo hombre mortal, encargado de hacer audible y visible esta misma Palabra de Dios en el ámbito de su vida circunscrita. Una parte esencial de su vida circunscrita es su muerte: como mostró el capítulo sobre la muerte en los *Prolegómenos*, es un elemento crucial dentro del drama de la existencia, indispensable para que ésta tenga sentido. El hombre -incluso el hombre Jesús- no tiene poder sobre su destino más allá de la muerte. Sólo Dios tiene ese poder, el Dios que pronuncia su Palabra eterna y definitiva, que es una con Jesús de Nazaret. Ahora bien, en la medida en que la resurrección de Jesús de entre los muertos a la vida eterna y divina es la última palabra de Dios sobre el sentido de la vida y de la muerte, esta palabra se extiende más allá de todas las dimensiones de su existencia terrena; por consiguiente, lo que Jesús pudo decir y hacer como ser terrenal y mortal no era la totalidad de la Palabra de Dios -que al mismo tiempo sabía y proclamaba ser-. Es posible que un hombre, en el acto de morir, pronuncie una última palabra (Sócrates); con ello puede dar una encarnación final a sus palabras. Pero más allá de eso, no tiene más palabras que pronunciar; todo lo que queda es la influencia más o menos continua de esa palabra. Pero como Jesús es también la Palabra de Dios, y como la autodeclaración de Dios en Jesús se completa en la

Resurrección de éste -de hecho, sólo en la Resurrección se convierte en un todo inteligible-, nos encontramos ante una paradoja: las autoexpresiones de Jesús terreno, en palabra, obra y Pasión, son sólo una parte de su propia totalidad como Verbo de Dios; y esta parte sólo puede alcanzar su totalidad, y por tanto su plena fuerza expresiva, cuando ha sufrido una transposición particular, transposición que implica también ese horizonte humano, finito, indispensable para que un hombre hable y actúe. Toda la exégesis del Nuevo Testamento se esfuerza constantemente por comprender esta paradoja: manifiesta de forma exacerbada el carácter inmanente-dramático de Jesús como actor principal del teo-drama tal como lo entiende el cristianismo. Volveremos sobre este tema en detalle en la sección sobre cristología.

A pesar de lo que acabamos de decir sobre la libertad de obrar del "hombre en Cristo", este principio cristológico puede suscitar cierta inquietud. En el volumen anterior hablábamos de la interacción entre la libertad absoluta y la libertad creada, que garantizaba la apertura a todas las posibilidades de acción: ¿Acaso va a verse ahora ésta decepcionantemente restringida por el hecho previo de que todo lo que sucede sólo puede tener lugar "en Cristo Jesús"? No es una respuesta decir que aquí se trata de teología, no de filosofía. Debemos ser capaces de mostrar que este "en Cristo Jesús" nos da, a priori, la mayor oportunidad y el marco más amplio posible para la interacción de ambas formas de libertad. Tal demostración adecuada sólo puede darla la teoría dramática completa; todo lo que podemos hacer aquí es presentar un esbozo preliminar.

Es bueno recordar, antes de empezar, que sólo por la Biblia conocemos esa interacción entre libertad absoluta y finita que es la condición previa de todo drama teológico. Además, sólo por el Nuevo Testamento conocemos ese Epítome perfecto en el que la libertad finita habita en la libertad absoluta. (Pues, hasta el Nuevo Testamento, persistía la impresión de que la Ley -y, por tanto, la Voluntad divina- era externa a la realidad creada). De este modo, la Voluntad divina infinita adquiere su forma definitiva y concreta en la figura humana única de Jesucristo. Pero esta fijación en una figura particular, como norma absoluta, ¿no está destinada a resultar intolerable para la humanidad? ¿No compromete la infinitud de Dios, no humilla e incluso niega la libertad humana? En efecto, parece que Dios se aferra desde el principio a una única figura normativa (en cuanto que Cristo es el Alfa de la creación); vincula a todos los hombres a esta figura, juzgando su uso de la libertad por el modo en que se relacionan

(consciente o inconscientemente) con ella; y esto parece hacer imposible la libertad de acción necesaria para que exista el drama. Además, al tomar al hombre como compañero y unirse a él tan inseparablemente que no puede concebirse una unidad mayor, Dios parece -formalmente- haber abolido el espacio de actuación entre las dos libertades y -materialmente- haber establecido la Figura única hacia la que toda la obra está obligada a converger; tanto más cuanto que, en nuestra teología, vemos a Cristo como el fundamento de todos los personajes finitos de la obra. Ante este horizonte cerrado sobre él, ¿tiene sentido que el hombre actúe? ¿O no debe, para respirar, quitar primero la tapa que le oprime?[1]

Aquí, por primera vez, la "inclusión" de las personas creaturas en Cristo, que nos preocupará desde el primer paso de nuestra investigación, se presenta como un problema que se encuentra justo en el umbral de una teoría teodramática. Pero podemos tomar esta sospecha de que "la obra ha naufragado" o "el juego ha sido amañado" y disiparla desde tres perspectivas: desde el punto de vista de Dios, del hombre y de Cristo.

Desde el punto de vista de Dios: El libre albedrío de Dios, con el que se afirma eternamente, sólo puede ser infinito en sí mismo. Para no alienarse de sí mismo, sólo puede presentarse a la criatura como Alguien que es infinito, que desborda esencialmente todos los límites. Él es el espacio en el que la libertad finita encuentra su liberación, en el que -como se ha mostrado en el volumen anterior- puede alcanzar su plenitud. En principio, la Voluntad divina y libre debe ser infinita, pero, en su particularidad infinita (con la que Dios se afirma), está destinada a parecer finita en la medida en que es aprehendida por la criatura finita (que es querida por Dios para que sea tal). Pero esta *manifestación* finita de la Voluntad infinita está condicionada por la naturaleza finita y la situación histórica finita de la criatura, mientras que, en su propia esencia, se inclina hacia la ilimitación de su libertad. En concreto, cuando la Voluntad divina presenta a la criatura un precepto particular, finito, un "mandamiento" finito y concreto, es sólo para conducirla por el camino que ahora se ha abierto hacia el *agapē* divino, esencialmente ilimitado, que es la meta y el fin de todos los mandamientos. Así, la Voluntad divina adquiere una forma finita; podemos considerar esto como un aspecto de su sabiduría (*sophia*): no es distinta de la esencia de Dios, sino que es la proyección de ésta sobre el mundo que ha creado, el cual, con su multiplicidad, su totalidad y sus partes, es finito. La verdadera inmanencia del ser

infinito en el ser finito significa necesariamente que, cuando el primero es inmanente en un ser finito concreto, le confiere una cierta cualidad infinita: aquí y ahora constituye un poste indicador que señala hacia el infinito y acompaña al ser finito en su camino hacia él. En cuanto tal, como hemos mostrado, es la oferta de la gracia -la gracia de la mismidad en Dios- y, al mismo tiempo, crea un auténtico espacio para la criatura.

Desde el punto de vista del hombre: mientras no se abra explícitamente la esfera divina, la libertad finita da vueltas sin cesar en el vacío de su propia e irrealizable trascendencia. En nuestro esbozo de antropología, vimos que, dejadas a sí mismas, las tensiones entre individuo y comunidad, entre hombre y mujer y entre las tendencias a la corporeización en lo físico, por un lado, y la espiritualización, por otro, no podían alcanzar otra solución que la de un "medio" (*mesón*) resignado; además, todas estas tensiones están cortadas por la muerte, inmanente en ellas, el rechazo fundamental de toda pretensión de plenitud última. En relación con la tensión entre individuo y comunidad, surgió la sospecha de que esta muerte podría no haber sobrevenido a la humanidad, y al mundo en su conjunto, *únicamente* como castigo por el pecado (Sab 2,24; Rm 5,12); como acontecimiento físico, al menos, debe ser parte integrante del vínculo del hombre con la naturaleza (y aquí podemos dejar de lado la noción de una caída precósmica en el pecado por parte de un hombre prototípico, desencadenante del proceso de la naturaleza; es sencillamente inverificable). Pero, en ese caso, el hombre, en su desnuda creaturalidad, se convierte en una esfinge atormentadora; seguirá retorciéndose "dramáticamente", como un pez en tierra firme, pero esto sólo será un signo de inutilidad ante la muerte. Como individuo de su especie, como ser que se reproduce y está ligado al cuerpo, lleva la muerte en su esencia más íntima y en su constitución.[2] Sacar al hombre del cosmos y reducirlo a una mera alma inmortal, para que la muerte sólo afecte a su cuerpo, es una solución que, si bien denota la conciencia de la trascendencia del hombre, en realidad desgarra su ser. Sólo la oferta que Dios le dirige, es decir, alcanzar la vida eterna como ser humano pleno dentro de la esfera de la libertad de Dios, puede abrir a su trascendencia vacía una esfera en la que pueda desarrollar esperanzas positivas de realización; puede orientar sus posibilidades divergentes para que converjan hacia esta esfera. Tal desarrollo no puede ser directo y sin mediación, pues permanece sujeto a la transformación que ha de sufrir en la muerte, pero se le da

una orientación dentro de la cual -más allá de todo lo que sabe de sí mismo- tiene el privilegio de creer en Dios y esperar la plenitud. En lugar de todas las interpretaciones corroídas que el hombre hace de sí mismo en la vitrina de su trascendencia vacía, descubrimos ahora el espacio abierto en el que puede desempeñar su papel sin abreviaturas ni disimulos.

Finalmente, *desde el punto de vista de Cristo*: en contra de la objeción de que en Cristo el acto final del drama (el Omega) ha sido actuado de antemano y que, por tanto, la relación entre Dios y la creación ha sido despojada de todo drama, debemos afirmar lo siguiente: si Cristo es el punto vivo de unidad de la divina Sophía en sus múltiples realizaciones en el mundo, y si en última instancia es el lugar donde esta Sabiduría no sólo "se cierne" sobre el mundo creado (en forma de Providencia), sino que realmente lo toca y penetra, se deduce que, desde el principio (Alfa), está previsto como el protagonista consumador (*archēgos kai teleiōtēs*, Heb 12,2) de todo el drama. Si queremos darnos cuenta de hasta qué punto amplía el ámbito de actuación en lugar de estrecharlo, tendríamos que volver la vista atrás a la plenitud de la cristología. Entonces veríamos que abre simultáneamente la mayor intimidad posible y la mayor distancia posible (en el abandono de Cristo en la Cruz) entre Dios y el hombre; así, no decide de antemano el curso de la obra, sino que da al hombre una libertad inaudita para decidirse a favor o en contra del Dios que se ha comprometido de tal modo. El juicio final sobre cada individuo permanece abierto y no puede ser anticipado por ninguna teoría teológica prefabricada. Sin embargo, Cristo, con su existencia, no deja todo en la indiferencia -una indiferencia peligrosamente acentuada por Él-: dirige la historia del mundo, que, abandonada a sí misma, está estancada, y la hace fluir hacia el cumplimiento; presta todo su ímpetu y el de su legado -su Iglesia, su palabra, sus sacramentos, sus santos- al movimiento hacia la conclusión esperada y divinamente querida. Y, en este proceso, ninguna de las tres tensiones fundamentales permanece intacta: la relación individuo / comunidad se reevalúa en sus dos polos en la estructura de su Iglesia, al igual que la relación de la dimensión sexual con la Iglesia, y la dimensión cuerpo / espíritu se expande hacia ambos extremos.

En todo esto, sin embargo, Cristo no lo centra todo en sí mismo. Sólo se ve a sí mismo como el enviado de su Padre celestial, a quien sirve en la más profunda obediencia humana y de quien, después de cumplir su encargo, envía el Espíritu divino sobre la Iglesia. Por eso,

sus acciones no son comprendidas en el momento en que las realiza ("porque aún no se había dado el Espíritu", Jn 7,39); y debe abandonar el escenario que ha ensanchado para que, dentro de la obra que ha realizado, se realicen las "obras mayores" (Jn 14,12). Sin embargo, a través de la diferenciación de las tres hipóstasis en Dios, la imagen de Dios se ha enriquecido de manera incomparable: en este Amor absoluto, podemos discernir operaciones libres, que, si bien desde la perspectiva del mundo pueden distinguirse ("económicamente"), en realidad remiten a algo que tiene lugar -más allá de nuestro alcance- en el Amor libre y absoluto mismo. Y, en el mismo acto en el que el Hijo, el obediente, revela lo que sucede en el interior de la Divinidad, desvela también la actitud propia del hombre ante Dios, o mejor, en Dios. Es decir, la actitud de servicio que llega hasta el olvido de sí mismo para que los "talentos" de Dios den fruto en el mundo; este dar fruto dentro del ámbito de trabajo asignado es su propia "recompensa". En términos cristológicos, la distancia obediente de la criatura con respecto a su Creador y Maestro se hace transparente, revelando esa "distancia" dentro de la Divinidad, en el Espíritu, entre el Hijo y el Padre. Es este servicio profundo y renunciante el que introduce la actividad de la libertad absoluta en el mundo de la criatura.

El hecho de que el drama se fundamente en Cristo no es un obstáculo para ello: al contrario, desde todos los puntos de vista, es lo que lo hace posible.

I. LA POSICIÓN DE CRISTO EN EL TEODRAMA

A. EL IMPACTO DEL METEORO

El cristiano de hoy aspira a mantener la posición central de Cristo en el drama de la historia del mundo sobre la base de la afirmación hecha en el pasado por el propio Cristo. La época de la ilustración y del historicismo ha puesto en tela de juicio todo este proyecto. ¿Cómo puede un individuo, que se aleja cada vez más a medida que avanza la historia, hacer que la balanza se incline a su favor -sea cual sea el peso espiritual que ponga en un platillo- si en el otro platillo pesa toda la historia, por no hablar de todo el futuro? Cristo pretende introducir una polarización cualitativa en el drama del mundo a causa de su propia persona; pretende comprenderlo en sí mismo, transformarlo por el poder de su vida [*umleben*]. Pero en esto se le opone el peso aplastante de la historia, que, por su parte, pretende abarcar la pretensión particular de Cristo y entenderla como un caso notable entre innumerables otros; piensa que puede "superar" [*umleben*] esta antigua historia y así volver finalmente a su rutina normal.

Sin embargo, la herida infligida a la historia del mundo por la venida de Cristo sigue supurando. No en vano su aparición en escena ha dividido definitivamente el cómputo del tiempo en dos mitades, el tiempo a.C. y el tiempo d.C. Esto es sintomático del cambio interior que hemos descrito en los tres periodos de la antropología: con la venida de Cristo se ha hecho algo en el hombre que sigue teniendo efecto; el hombre nunca volverá a ser lo que era antes de Cristo. Se ha introducido en él una levadura que tiene su origen en el Absoluto; ha disuelto el vínculo del hombre con la naturaleza en su aspecto cósmico y le ha dado una libertad y, por tanto, una relación con el Absoluto que conserva incluso cuando se le separa de su origen, Cristo (cf. Nietzsche, o el "ateísmo en el cristianismo" de Bloch). El pathos que caracteriza a los grandes movimientos anticristianos sólo puede entenderse como una parodia del propio cristianismo. El pathos que informa el Manifiesto Comunista sería imposible en los mundos precristianos griego, indio o chino: procede de las palabras de Jesús: "Tengo compasión de la multitud. . y no quiero despedirlos con hambre, para que no desfallezcan por el camino" (Mt 15, 32). De hecho, no sería excesivo decir que el Manifiesto sirve para señalar la incapacidad de los cristianos para poner en práctica la actitud y las enseñanzas de su Maestro en el escenario de la historia mundial. De

forma encubierta, pero inequívoca, la ambición de Nietzsche de inaugurar una nueva era se basa en la figura de Jesús: pretende rivalizar con la influencia de éste en la historia.[1] En cuanto a los intentos, en constante cambio, de revitalizar y representar a Jesús, lo que todos tienen en común es el deseo de tomar su apertura a la trascendencia (y su desaparición en ella) y confinarla a la inmanencia mundana. Jesús es un torrente de montaña que los hombres intentan canalizar hacia sus turbinas y ponerlo así al servicio de sus propios fines. O es la energía del sol, que hay que explotar en la tierra, aunque los hombres sólo puedan captar de ella los rayos pálidos y difusos de las diversas marcas del "cristianismo liberal" que se detienen, agotadas, a medio camino entre el Sí y el No, arrojando un poco de luz de la fuente original y dando lugar a una cantidad igual de interpretaciones erróneas. Sea como fuere, el acontecimiento original sigue ejerciendo su influencia hasta nuestros días; es más, como veremos directamente, está realmente presente en esta influencia.[2]

No podemos sobrestimar el carácter universal y radical de la afirmación de Jesús. Las palabras de los Evangelios apuntan concéntricamente a su inigualable sentido de la misión, y si alguien pudiera sugerir que estas palabras habían sido amplificadas e infladas en el transcurso de décadas hasta que llegaron a ser escritas por la fe de la Iglesia primitiva, tal sospecha queda contrarrestada por la primitiva cristología paulina, que, en lo que respecta a la persona de Jesús, afirma nada menos que las palabras más rotundas del propio Jesús. En Pablo, no sólo es central que el cosmos haya sido creado en Cristo, no sólo es central Cristo en la historia del mundo y de la salvación: todos los personajes de la obra del mundo están explícitamente incluidos en él, la Cabeza del Cuerpo que consta de miembros vivos y personales. Y aquí Pablo sólo está reflexionando sobre conceptos existentes antes de él, como podemos ver en sus cartas, donde utiliza y reelabora grandes himnos cristológicos, y no se puede cuestionar que las palabras de Jesús sobre sí mismo en los Evangelios dependan de Pablo. Explícita o implícitamente, Jesús debió de actuar como si fuera el punto de Arquímedes de la historia religiosa del mundo, pues de lo contrario habría sido imposible que una teología como la prepaulina y paulina se hubiera desarrollado en tan poco tiempo.

Exige y ofrece el discipulado, mientras que él mismo no sigue a nadie. Quien entregue su vida por él, la ganará (Mt 10,39). En la Antigua Alianza, Yahvé había prometido "descanso para vuestras

almas" (Jr 6,16); ahora, en la Nueva, Jesús lo promete, en su propia presencia, a todos los que están cargados (Mt 11,29). El destino final de cada hombre vendrá determinado por su actitud ante Jesús (Mc 8,38). Él mismo será Juez del mundo al final de los tiempos (Mt 25, 31 ss.). Mientras que todo en el mundo es transitorio, el hombre que construye sobre la palabra de Jesús edifica su casa sobre cimientos inconmovibles (Mt 7,24). Porque -y ésta es la afirmación más fuerte, casi más allá de nuestra comprensión: "El cielo y la tierra pasarán, pero mis palabras no pasarán" (Mc 13,31). Así hemos llegado a la sustancia de la "inclusión" joánica: "El que permanece en mí . . . Si permanecéis en mí, y mis palabras permanecen en vosotros. . . . Permaneced en mi amor" (Jn 15,5.7.9). El contexto es aún más amplio en el Prólogo del Evangelio de Juan: Jesús es el Verbo de Dios, y todas las cosas han sido creadas en él; por él todo posee vida (Jn 1,3s.). Esto concuerda completamente con la fórmula paulina de "inclusión" "*en Christōi*".

En su mensaje y en su manera de entenderse a sí mismo, Jesús se enfrenta de manera evidente y consecuente a la oposición y la experimenta constantemente, en un crescendo cada vez mayor, hasta su crucifixión. Esto demuestra, incluso con mayor seguridad que sus declaraciones sobre sí mismo, tal como han llegado hasta nosotros, que dijo e hizo cosas inauditas, increíbles y totalmente inoportunas. Cuando los profetas anunciaban noticias inoportunas en nombre de Dios, se encontraban con la incredulidad y la hostilidad. Aquí, sin embargo, alguien hablaba en su propio nombre, no en el de otro. En virtud de su misión, se pone en el centro como un imán, "atrayendo hacia sí", quiera o no, todo lo que le rodea, para bien o para mal (Jn 12,32).

Pero fue sobre todo en la Cruz, como Sublime, donde se convirtió en este imán, es decir, en el punto en el que, a nivel terrenal, toda influencia ulterior estaba vedada y sólo quedaba, en términos de la historia del mundo, la gran ruina. Sólo Dios, en la dimensión oculta de la Resurrección, podía transformar esta ruina en el gran éxito perfecto de su misión. Jesús debió conocer algo de este éxito trascendente -pues anhelaba la ruina de su vida, intuyendo que era una transición hacia ella (Lc 12,50)-, de lo contrario no habría podido hablar de sí mismo y de su misión con una confianza tan perfecta y una calma tan desafiante. Esto implica, a su vez, que su misión en la tierra tuvo lugar para cumplirse en una dimensión que abarca toda la historia, en una dimensión suprahistórica. Resistirse a esta exaltación, a este "éxodo"

trascendente (Lc 9,3 1), es decir, a que todo el plan operase en el plano terrenal, fue la sustancia de su gran tentación (Mt 4,1-11 par.).

Todo esto muestra el abanico de problemas que se plantean al hablar en términos de historia de la influencia terrena de Jesús. Por un lado, como ya hemos dicho, ha cambiado la historia del mundo como ninguna otra persona lo ha hecho, liberando al hombre de un *theion* atado al cosmos3 e iniciando así una "historia de la liberación" irreversible. Pero, por otra parte, es evidente que si evaluamos su influencia en términos puramente mundanos, sólo estaremos introduciendo malentendidos, que conducen al mismo tipo de tentaciones que él tuvo que afrontar. Porque lo esencial y decisivo fue su éxodo trascendente. Si tuviéramos acceso directo y adecuado a su influencia, tal como se manifestaba en su propia intención -es decir, en la respuesta a su llamada por parte de sus discípulos-, poseeríamos la verdadera historia de su influencia. Pero no tenemos ni podemos tener ese acceso. Luego están las influencias que estuvieron y están conectadas positiva o negativamente con su objetivo central: los medios e instituciones destinados a ministrar una respuesta plena a su llamada, así como las reacciones hostiles y las imitaciones engañosas que inevitablemente resultan de la vitalidad continuada de sus intenciones; ambas sólo pueden aportar una contribución indirecta, indicando la presencia de una historia continuada de influencia.

Una historia de liberación realmente adecuada se encuentra allí donde hay una respuesta humanamente adecuada a la palabra de Jesús, en un seguimiento incondicionalmente confiado de Él; es decir, en María, que es el núcleo más íntimo de la Iglesia, y en los auténticos santos reunidos en torno a Ella. Pero por eso mismo, como en el caso de la persona de Cristo, no podemos hacernos una idea adecuada de esta influencia continua. Durante su ministerio público, Jesús dio instrucciones a sus discípulos, y éstas pueden calificarse de "éticas"; sin embargo, su principal logro no puede llamarse simplemente ético: consiste en *permitir* que algo suceda, en *dejarse* saquear y repartir en la Pasión y la Eucaristía. El Padre promete lo mismo, en la metáfora de la Vid (Jn 15), a los que permanecen en Él como sarmientos en la vid y se dejan podar por el Padre, el viñador, para que den más fruto. Esta fecundidad, que no puede ser valorada por el que da fruto, ya que Dios reparte el fruto de lo que hace y sufre y permite según lo que le parece bien, es transética y, por tanto, está fuera de todo cálculo estadístico externo. Hay santos que están ocultos no sólo para sí mismos -como todos los santos-, sino también para el mundo y que,

sin ser conscientes de ello, han tenido efectos de la mayor magnitud en la historia del mundo por simples actos de oración y entrega que, evaluados "psicológicamente", parecen no ser "nada especial".

Si esto es verdad, si éste es el centro de la influencia continua de Cristo, podemos comprender por qué todo intento de deducirla de las formas visibles e institucionales de la Iglesia, de las decisiones de sus representantes oficiales y de las influencias cultuales, éticas y políticas constatables de los miembros inscritos en la religión de Cristo está condenado al fracaso. La influencia del propio Cristo y de aquellos discípulos dignos de él desborda nuestra comprensión: comparada con él, la influencia de aquellos rasgos que, empíricamente, muestran muchas deficiencias e insuficiencias sólo puede ser decepcionante. En el mejor de los casos, considerados puramente en el curso de la historia del mundo, representan iniciativas que se pierden para siempre en la arena. Esto se debe a que todo lo que es fecundo en términos de vida cristiana no puede encapsularse en estadísticas; además, los intentos (incluso por parte de la Iglesia) de atraer esta fecundidad enteramente dentro del ámbito histórico-mundo están destinados al fracaso y terminan en futilidad.

La luz que brilla desde la Cruz y la Resurrección sólo se refleja indirectamente en la historia del mundo. Pablo asume este tipo de luz por parte de la Iglesia (por ejemplo, cuando habla del "fruto de la luz" en Efesios 5:9), al igual que Jesús: "Una ciudad asentada sobre un monte no se puede esconder. . . . Así alumbre vuestra luz delante de los hombres. . ." (Mt 5,14.16). Esta indirecta resulta irritante, tanto para los cristianos como para los no cristianos, cuando intentan situar el "cristianismo", en el plano fenomenológico, como un poder dentro de la historia. Así, allí donde la fe ya no se vive de forma ingenua y directa, sino que es objeto de reflexión en su entorno secular, la dimensión cristiana se evalúa de forma predominantemente negativa: se la considera como algo que, desde el principio, se ha encontrado deficiente; se ha desviado de la idea original de su Fundador y nunca podrá purificarse radicalmente, por muchas reformas que se le apliquen. Por último, dentro de la historia humana, donde lo que cuenta es el éxito de las visiones del hombre sobre el presente y el futuro, se considera que los cristianos han quedado fuera de la contienda.

El fracaso de la Iglesia o de la cristiandad se considera en gran parte responsable de ello; pero cualquiera que reflexione más profundamente y vea la cuestión en un contexto más amplio que el

estrechamente histórico y ético descubrirá que, incluso en lo que se refiere a su Fundador, el cristianismo no pudo presentar un programa para el futuro de la humanidad que fuera satisfactorio a nivel terrenal. Ni quería hacerlo. Esto nos deja con la pregunta de si la luz indirecta que cae sobre la historia del mundo desde Jesús y sus auténticos discípulos no es, después de todo, más útil y más iluminadora que todos los planes de salvación que la humanidad ha elaborado para sí misma. Y en cuanto a todos esos programas para el futuro del hombre que se han elaborado desde Cristo, ¿no intentan todos ellos simplemente proyectar en el futuro terrenal (relativo) una idea que se inspira en la idea de Cristo, una idea que va mucho más lejos, apuntando al futuro *absoluto* de Dios?

En ese caso, el cráter meteórico que supuso la venida de Cristo en la historia del mundo seguiría siendo el rasgo dominante de ésta; y la línea divisoria creada por su aparición entre los dos eones sería el signo de que realmente vino *en* y *como* plenitud de los tiempos. Sin embargo, puesto que vino "de lo alto" (Jn 8,23; 3,13; 6,62), del ámbito de la libertad infinita de Dios, de modo que en última instancia su existencia terrena debería trascender por completo a ese "arriba", es muy difícil decir si hay o no algo necesario (desde la perspectiva histórica interna) en el momento en que apareció. Cualquiera que, como Hegel, intente hacer una reconstrucción racional de la historia está obligado a responder afirmativamente, mostrando cómo la llegada de Cristo debía esperarse en la estela del eón judío y griego/romano. Lowith se ha esforzado en destruir toda construcción racional de la historia de este tipo.[5] Pero aquí se hace inevitable la distinción entre una "historia del mundo" construida principalmente por los hombres y una "historia de la salvación" ordenada principalmente por Dios; mientras que esta última debe ser *per se* coextensiva con la historia del mundo, no puede ser claramente comprendida por nosotros excepto en el breve período que abarca la historia del Antiguo Testamento. Aquí, y sólo aquí, pueden trazarse líneas que converjan en el acontecimiento de la venida de Jesús, aunque también aquí el punto de convergencia (una vez planteado) sólo puede demostrarse a posteriori, como a *conveniens*. Sin embargo, dentro de la perspectiva de la historia universal -a pesar de todas las expectativas contemporáneas de salvación- no se puede construir una necesidad similar. El intento de Hegel de introducir a Hellas y Roma como eslabón en la transición de la Antigua Alianza a la Nueva, de disolver la historia de la salvación en la historia universal (y viceversa), si bien

fue un golpe de genio, debe considerarse un fracaso, como el de sus imitadores teológicos contemporáneos. Todo lo que podemos decir es que la existencia de Jesucristo (en el pasado) es un factor que, por lo que respecta a la historia mundial, nunca puede ignorarse, y esto también se aplica a los continentes y civilizaciones que sólo entran en contacto con el hecho primigenio mucho más tarde y tal vez sólo indirectamente, a través de sus consecuencias. Representa una provocación no sólo al sostener un ideal utópico y trascendente para el curso de la historia (el judaísmo ya lo había hecho), sino al garantizar que esa idea es realizable (en la Resurrección de Jesús como "primogénito de los muertos"). Por eso el mensaje de Jesús, como mensaje escatológico, no puede ser superado ni siquiera dentro de los confines de la historia del mundo, ya sea adoptado o rechazado por una mayoría de la humanidad o suprimido por contra-diseños escatológicos, artificialmente superpuestos. Sobre la base de esta provocación escatológica introducida por Cristo, el drama que se representa entre Dios y los hombres, y entre los hombres mismos cuando proponen y defienden sus sistemas de sentido en pugna, es ya un drama "en Cristo". Las nuevas sobre Él están destinadas a extenderse desde "Jerusalén, Judea y Samaria hasta los confines de la tierra" (Hch 1,8); esto no significa que todas las naciones deban necesariamente convertirse a su mensaje, pero al menos no pueden escapar a ser confrontadas con él.

B. EL ASPECTO DRAMÁTICO DE LA INCLUSIÓN EN CRISTO

Esta sección y la anterior se basan en el hecho, atestiguado por Pablo y Juan, de que la creación, la historia y todos los hombres están incluidos en Jesucristo. Cómo es posible esa "inclusión" y qué implica sólo puede aclararse en cierta medida mediante el desarrollo de una cristología: volveremos sobre ello cuando abordemos la constitución del Dios-hombre y el papel del Espíritu Santo. De todos modos, el tema y el título de este volumen nos obligan a asumir el hecho de esta "inclusión" y, a partir de ahí, a reflexionar sobre la situación de las personas afectadas, una situación que sólo puede ser expresamente dramática.

Al final del tratamiento de "Dios y el hombre", presentamos un breve esbozo de una antropología. Incluso en su forma puramente fenomenológica e histórica, esta antropología tuvo que dividirse en "tres actos" como consecuencia del advenimiento histórico de Cristo; la presencia de Cristo irradió, por así decirlo, la forma interior de la antropología. Este modo de reflexión pasa ahora a uno puramente teológico: ¿Cuál es, debemos preguntarnos ahora, el camino recorrido por el hombre si lo consideramos "*en Christōi*"?

Todo el problema, que también contendrá el elemento dramático, radica en el hecho de que la humanidad en su conjunto, y cada individuo dentro de ella, representa una unidad biológica que no puede ser designada de antemano como la unidad de Cristo. En efecto, en un primer momento, la humanidad está polarizada por un principio de unidad que Pablo llama "el primer hombre, Adán" (1 Co 15,45), y sólo posteriormente esta polarización es invertida por el segundo hombre, Cristo. Pablo insiste en esta secuencia, sin duda en oposición al mito de un hombre celestial primigenio que cayó a la tierra, escindido en la multiplicidad y sometido a los sentidos, y que ahora necesita recomponerse: "Pero no es lo espiritual lo primero, sino lo físico, y luego lo espiritual. El primer hombre era de la tierra, un hombre de polvo; el segundo hombre es del cielo" (1 Co 15,46s). Según este punto de vista, podríamos decir que Adán es el Alfa y Cristo la Omega, y que el destino del hombre reside en el cambio de polarización del primer principio al segundo. Pero tal visión es rechazada por una segunda, igualmente paulina y formulada

explícitamente en los escritos joánicos, según la cual hay "un solo Señor, Jesucristo, por quien son todas las cosas y por quien existimos" (1 Co 8,6); "Porque en él fueron creadas todas las cosas, en el cielo y en la tierra" (Col 1,16), de modo que él es "el primero y el último" (Ap 1,17; 2,8), "Alfa y Omega, el primero y el último" (Ap 22,13). En esta perspectiva, el segundo principio abarca e incluye al primero; el primero viene a descansar en el segundo, aunque, según el punto de vista anterior, el segundo toma el relevo del primero.

Desde este punto de vista, podemos decir dos cosas sobre el principio Adán. Puesto que es históricamente anterior, no puede ser consciente de que es un paso en el camino hacia el principio de Cristo. Este último sigue siendo el misterio "que no fue dado a conocer a los hijos de los hombres en otras generaciones", sino que estuvo "oculto durante siglos en Dios, que creó todas las cosas" (Ef 3,5.9), sólo para ser dado a conocer a la humanidad y a los poderes mundiales por la Iglesia. Es posible que "Adán" tenga una cierta conciencia de trascender hacia algo más que él mismo, algo que le traería una plenitud sobreabundante, y que, de ahí, pueda tener una intuición de su propio carácter incipiente. Tanto más cuanto que lo segundo que hay que decir de "Adán" es que, al ser creado, no puede alcanzar la certeza sobre su propio origen. Ha sido sacado de la nada por voluntad de Dios; es alguien que ha "llegado a ser" (*genētos*); no está en una continuidad directa de vida con su origen, no es "engendrado" (*gennētos*). "Adán" no puede descubrir sus propios fundamentos; en última instancia, no es autosubsistente y no puede estar completamente seguro de sí mismo: por tanto, tiene la intuición de su carácter provisional, y ningún esfuerzo por su parte hacia la autorrealización puede acallar esta intuición. Tales esfuerzos no carecen de sentido: el hombre es un ser espiritual y, si bien depende de su entorno y de sus semejantes, está dotado de poder, perspicacia y voluntad propios; así, puede esforzarse por desarrollar este poder autónomo suyo, junto con su relación con el resto del mundo, en un todo redondeado y dueño de sí mismo. Este esfuerzo, que se resiste a ser desarraigado (según el primer principio) y replantado (según el segundo), caracteriza a la raza de Adán, lo que Juan llama "el mundo".

Sin embargo, visto en un contexto más amplio, Cristo es él mismo el principio interno del principio-Adán, por lo que es contrario a su propia naturaleza que este último arraigue en sí mismo. Desde el principio, fue concebido y creado como algo incipiente y transitorio y sólo puede realizarse en el "otro", que es de hecho su meta y su

fundamento. Sin embargo, el segundo principio no puede concebirse a partir del primero, ni siquiera como un postulado inconcebible y, sin embargo, indispensable para su realización, ya que a través de él -y las implicaciones son absolutamente abrumadoras- nos hacemos realmente "partícipes de la naturaleza divina" (2 Pe 1,4). Por su propia naturaleza, tal don sólo puede ser gracia, concedida gratuitamente. La gracia, sin embargo, no sólo debe ser concedida libremente, sino que también debe ser aceptada libremente, a través de una cierta influencia de la misma gracia sobre el receptor. Incluso en el plano puramente humano, se da el caso de que una gracia libremente concedida puede aportar felicidad y liberación a quien la recibe, pero, si éste es orgulloso, puede verse humillado y oprimido por ella. En el primer caso, la libertad liberada del que la recibe se une a la libertad de la gracia ofrecida; en el segundo caso, paradójicamente, el que rechaza la gracia, que (sólo) podría traerle la plenitud, intenta ser libre y autorrealizarse y fracasa. Teológicamente hablando, el principio-Cristo que surge en Jesús de Nazaret como el último "Alfa y Omega" no sólo cumple la trascendencia del principio-Adán, esforzándose hacia adelante en un vacío; también hace que sea bastante cierto que el hombre, mirando hacia atrás, no puede encontrar su propio suelo dentro de sí mismo. Hasta ahora, el hombre no pensaba que fuera posible deducir su ex-sistencia - "arrojado" al ser- necesariamente de un principio absoluto. ¿Era él una "emanación" de él, una declinación de él, o incluso un producto del Vacío? Pero ahora, con tal de que se decida a ser atraído por el principio de Cristo, se arroja luz sobre su origen: ahora puede saber que ha sido engendrado en gracia junto con el Hijo absoluto; la relación que le une a este origen es la del amor absoluto y generador del Padre. Esto ilumina también su sentido de haber sido creado sin razón aparente. Un aspecto de esto es que el hombre es creado y engendrado junto con el Hijo eterno, pero ahora también está conectado con (y en esa medida implicado en) las relaciones internas dentro de la Divinidad, que están más allá de la libertad y la necesidad. Ahora, por primera vez, la naturaleza "imagen y semejanza" del hombre sale plenamente a la luz; por tanto, también él tiene la posibilidad de comprenderse a sí mismo: es alguien a quien le ha sido "*concedido* tener vida en sí mismo". Así, cuando el hombre se reconoce deudor, no hay coacción alienante: surge en él, espontáneamente, un sentimiento de privilegio al entregarse a su origen.

Se manifiesta así la dimensión dramática inmanente en las

características formales de la naturaleza humana: mientras que la transición del principio-Adán al principio-Cristo exhibe una necesidad inscrita en la constitución de la naturaleza del hombre, tanto por su trascendencia más allá de sí misma como por su incapacidad de tocar fondo en sí misma, la ratificación de esta transición se confía a la libertad creada. Nadie se convierte en hijo amoroso del Padre celestial contra su propia voluntad. El hombre puede elegir libremente qué libertad prefiere. Puede elegir la libertad de ser su propio origen, en cuyo caso debe pagar el precio de no poder encontrar nunca ninguna razón suficiente ni ninguna meta satisfactoria para esta libertad autofabricada, sino que debe contentarse con el ejercicio de su autonomía; o puede elegir la libertad de reconocer continuamente su deuda, de maneras siempre nuevas, con la libertad absoluta -que siempre se ha anticipado a la libertad finita proporcionándole un ámbito dentro del cual puede realizarse, a saber, "*en Christōi*".[1] Es a partir de esta dimensión dramática inmanente a la naturaleza humana que se desarrollará en el próximo volumen toda la acción del teo-drama, con respecto al individuo y a la humanidad en su conjunto. (Deberemos dedicar una reflexión especial a la dimensión dramática de los "poderes" extrahumanos). En todo caso, vemos que esta tensión dramática específicamente *teológica* de la naturaleza corresponde al cuadro que hemos dado, en nuestro esbozo de antropología, de la tensión dramática *histórica* de la naturaleza: la tensión "precristiana" se trasciende, ya sea en dirección a lo "cristiano", ya sea en dirección a lo "postcristiano" y "anticristiano".

Aquí podemos volver la vista una vez más a la dimensión dramática inmanente en el propio Cristo a la que nos referíamos al principio. Esta dimensión se pone de relieve en el debate sobre "Adán" que acabamos de presentar. Así pues: sólo desde el punto de vista del fin, de la Omega (la Encarnación), el Alfa de Cristo sale de detrás del Alfa de Adán (1 Pe 1,20). Lo que está eternamente presente y es verdadero en Dios -es decir, que ha creado todas las cosas, desde antes de todos los tiempos, con vistas a Cristo y realmente *en* Cristo- sólo está en proceso de llegar a ser en la creación. En la naturaleza de la realidad creada, en sí misma, todavía no es visible. Según Ireneo, la historia, en su camino hacia Cristo, muestra una especie de lento proceso preparatorio por el que el Logos se "acostumbra" a habitar entre los hombres: por una parte, las promesas se hacen más claras y, por otra, las esperanzas del hombre de llegar a comprender su propia trascendencia se ven cada vez más frustradas. El primer episodio

realmente dramático es la historia de la encarnación del Verbo, pues la Encarnación tiene lugar en la naturaleza del viejo Adán, que será transformada por todo el acontecimiento crístico en lo que, en adelante, será el principio de Cristo actuando en la historia. Lo que se crea no es un nuevo ser humano; la misma naturaleza que pertenecía al viejo Adán es ahora, a través del drama de la vida, muerte y resurrección de Jesús, llevada al estado del nuevo Adán. De otro modo, dicen los Padres, nuestra naturaleza no habría sido redimida en absoluto. Y sólo en este proceso se realiza realmente la Encarnación del Verbo de Dios; sólo así se cumple la promesa de Dios. Pues sólo en la Cruz se adoptan y sufren decididamente todos los aspectos y consecuencias de la vieja naturaleza.

Por lo que se refiere a la persona de Jesús, la Encarnación del Verbo se completa cuando regresa, glorificado, al Padre; pero aún queda por realizarse con respecto a la humanidad en su conjunto. La intención es que la humanidad se incorpore al principio nuevo y último a través de la mediación sacramental del "cuerpo" de Cristo, la Iglesia. El individuo puede libremente permitir que esto suceda, pero también puede libremente negarse; y puesto que, como resultado de la victoria de Cristo, los poderes anticristianos se han vuelto realmente alertas y listos para el combate, su victoria inaugura el período más decididamente dramático de la historia del mundo. A medida que avanza la historia de la liberación teológica del hombre, el péndulo oscila cada vez más libremente, tanto para cada individuo como para la humanidad en su conjunto, entre el Sí y el No. El Apocalipsis que concluye la palabra de Dios muestra de la manera más clara que no puede hablarse de progreso unidimensional en la historia: cuanto más se acerca el final, más encarnizada se vuelve la batalla. Así pues, el paso del primer principio adámico al segundo principio cristológico, el último, no es algo que pueda contarse de manera épica: es algo irreversible y definitivo que, antes de Cristo, en el propio drama de Cristo y en la historia del mundo después de Cristo, puede, no obstante, ser impugnado, rechazado e ignorado por cada individuo y por la humanidad en su conjunto. Cuanto más se hace presente el Espíritu Santo en la historia, más prevalece lo que Jesús llama el pecado contra el Espíritu Santo. Puesto que el principio de Cristo, como Alfa y Omega, es último y normativo, mientras que el hombre sigue siendo libre de decidir, se deduce que este principio no prevalecerá automáticamente "dominando" la libertad humana: simplemente significa que, en el Día del Señor, el mundo en su

conjunto y cada individuo serán juzgados por él.

Inicialmente, la inclusión de personajes dramáticos en Cristo no significa más que esto: en Cristo, Dios abre esa esfera personal de libertad dentro de la cual los personajes particulares (individuales o colectivos) reciben su rostro humano último, su misión o "papel"; se deja en sus manos el desempeñar bien o mal su papel. Si el principio de Cristo no fuera también un principio humano, los papeles se asignarían simplemente desde arriba, verticalmente, desde el Absoluto; sería difícil ver cómo su interacción, su humanidad común, podría ser otra cosa que fortuita y contingente. Aquí, sin embargo, su humanidad común es un don impartido por el Principio mismo y dotado de significado eterno y juzgado por él: "Todo lo que hagáis al más pequeño. . . ." Pero para ser el principio y la esfera en la que se crea la libertad, el hombre Jesús debe tener la capacidad y la autoridad de abrir, para el hombre, la esfera divina de la libertad misma. Y esto no puede hacerlo desde abajo o lateralmente, sino sólo desde "arriba", en virtud de su origen divino. La mediación entre ambos aspectos del principio de inclusión, el humano y el divino, reside en el misterio de su Eucaristía, que le permite entregarse tan pródigamente que, por la fuerza del Espíritu Santo, se "licua" y se hace accesible a todos los tiempos y lugares, sin perder su unicidad. En este misterio se entrecruzan dos cosas: su disponibilidad ilimitada, divina y humana, para todo lo que el Padre desea de Él, que culmina en su identificación con el pecado individual y colectivo del mundo; y el poder del Padre para elevarlo con la fuerza del Espíritu Santo, por el que Aquel que está enteramente a disposición del Padre está dotado de todo el poder y la autoridad de éste.

Hemos expuesto esto de manera elíptica2 ; de ninguna manera hemos resuelto ya la cuestión de cómo debe concebirse más detalladamente esta "inclusión" en Cristo. Es algo que tendremos que examinar más adelante. Sólo queríamos aclarar este punto: La Palabra de Dios se cierne sobre la humanidad en Adán y promete abrir la esfera divina de la libertad; cuando esta Palabra se hace "carne" en el drama de Cristo, esta misma carne recibe una participación en las dimensiones de la Palabra, que ha pasado a la plenitud como resultado de este drama. Se abre así, por primera vez, la perspectiva de una humanidad compartida, eterna y divina [*eine ewige, göttliche Mitmenschlichkeit*].

Por último, discernimos una especie *de circumincessio* entre el primer y el segundo Adán, entre el orden de la creación y el orden de la gracia y la redención. El movimiento es, en definitiva, del primer

principio al segundo, pero el primero no se dejará ver sólo como un "medio" obsolescente que conduce al segundo. Existe también el aspecto complementario por el que el Hijo de Dios se ofrece al Padre como "medio" para perfeccionar su creación y devolvérsela mediante la Encarnación y el sufrimiento. La Eucaristía es uno de los "medios de gracia" sacramentales por los que el ser humano creado se convierte en hijo del Padre. En última instancia, ambos aspectos son inseparables, como vemos, por ejemplo, en ese gran pasaje sobre el propósito de Dios para el mundo al comienzo de la Carta a los Efesios: "Nosotros" somos los que hemos sido bendecidos y destinados a la santidad por el Padre antes de la fundación del mundo; pero todo esto tiene lugar "en Cristo", "por medio de Jesús", en quien "tenemos redención por su sangre". En consecuencia, el propósito de Dios es "unir todas las cosas en él, las que están en los cielos y las que están en la tierra". Y aquí no debemos poner un acento más fuerte en "todas las cosas" que en "Cristo", ni debemos enfatizar "Cristo" más que "todas las cosas". Por lo que respecta a Dios, se trata de su universo indivisible: tuvo que comenzar (en Adán) para que alcanzara su plenitud; sin embargo, no debe cumplirse como un universo *distinto*, ajeno a sí mismo, sino como el mismo universo que era desde el principio, diseñado y destinado a Dios.

C. EL ÁREA DE ACTUACIÓN

En la visión que hemos expuesto, Cristo aparece esencialmente como *uno* de los actores del drama mundial (aunque sea el actor principal); ahora, sin embargo, debemos retroceder una vez más a una perspectiva más formal en la que aparece, no como un actor individual, sino como la condición misma que hace posible la obra. Es, por así decirlo, el que crea un "escenario" para que los personajes puedan aparecer en él, y aquí "escenario" significa, paradójicamente, tanto un "espacio concreto" como un "espacio vacío". En efecto, prescindiendo por el momento de los desarrollos preliminares de la Antigua Alianza, sólo cuando "el Verbo se hace carne" se crea un espacio concreto de interacción entre Dios y el hombre; a partir de la persona llamada Jesucristo, se abre un inmenso abanico de posibilidades de interacción específica entre Dios y el hombre, entre el cielo y la tierra. Sin embargo, este ámbito concreto permanece inicialmente "vacío": podemos posponer cualquier discusión sobre los demás personajes que han de aparecer en el escenario recién abierto y sobre cómo actuarán en él. Por supuesto, en lo que sigue, quedará claro que el espacio así creado es concreto en el sentido de que tiene un papel fundamental en la formación de los "personajes"; al fin y al cabo, es un medio mediador: los actores sólo pueden aparecer en él como personajes *relacionados entre sí*.

Al principio, éstas eran las dos partes: un *Absoluto* esencialmente autosuficiente, que no necesita nada, y un *relativo* conscientemente insuficiente, consciente de su fmitud; ¿puede haber una interacción real entre tales socios? ¿Se deduce de la naturaleza esencialmente incompleta de lo relativo que el Absoluto *debe* ofrecerse como lugar de realización de lo relativo? Eso es al menos dudoso, pues no puede demostrarse con certeza que el Absoluto acepte la responsabilidad de la existencia de lo relativo, con sus necesidades y exigencias; es decir, no puede demostrarse que el Absoluto se haya movido para establecer relaciones con lo relativo. ¿Es posible siquiera pensar sin contradicción que el Absoluto se relacione con algo fuera de sí mismo? Si suponemos que no existe ningún ámbito de relación mutua, a lo relativo le quedan dos vías para buscar su culminación: o bien debe aniquilarse en lo Absoluto (lo que implica la abolición del escenario y el colapso de toda acción dramática), o bien debe intentar

absolutizarse en el ámbito de lo relativo; en este último caso, la obra queda reducida a dimensiones intramundanas y la persona individual a un mero medio para la realización de la especie.

De ello se deduce que la religión siempre ha supuesto la existencia de un escenario en el que Dios y el mundo pueden interactuar. Puesto que el mundo procede de Dios, Dios está implicado en él y de algún modo le es accesible. Así, el hombre puede esperar: tiene la perspectiva de realizarse, a pesar de su finitud, en el ámbito de lo divino. En las religiones, este lugar mediador se concreta en una riqueza de figuras mediadoras, cuya multiplicidad da lugar a una especie de *cristología negativa* e *incipiente*. Al final de *los Prolegómenos (Teo-Drama* I, 591 y ss.), describimos algunas de sus formas más importantes, en primer lugar la del rey, que representa a Dios y el orden celestial ante el pueblo y el mundo en general y que, un "yo" en sentido amplio, representa al pueblo (y por tanto al mundo) ante la Divinidad. En un escenario sacro de este tipo, un teo-drama incipiente no sólo es posible, sino positivamente indispensable (Egipto, Babilonia, los Incas, etc.). Aquí, en la medida en que el escenario permanece idéntico a la persona del rey, a su papel de representación, los individuos representados en él no tienen papeles propios; este escenario, como tal, no promueve el concepto de persona individual. En el pasaje referido decíamos que "el Ka del sujeto es *impersonal*. . . . En Egipto, los hombres reciben su Ka del rey. . . . Sólo el rey es el Yo fijo, que como tal representa el mundo divino; sus súbditos no representan nada, salvo en la medida en que reflejan al rey" (595). Así pues, salvo en el caso de la realeza, la realización del individuo ordinario en el mundo divino, después de la muerte, sigue siendo dudosa. Igualmente cuestionables (aunque elevadas de tono hasta el nivel del sacrificio humano) son las ceremonias dramáticas destinadas a crear un espacio de reconciliación entre Dios y los hombres. Del mismo modo, los ritos sacrificiales del Antiguo Testamento se muestran provisionales.

El paso de una cristología negativa o incipiente a una cristología plenamente desarrollada sólo puede darse sobre la base de la aceptación del testimonio bíblico. Ninguna especulación religiosa o filosófica puede hacerlo. El verdadero Jesucristo no puede ser inventado por los hombres. Es cierto que la especulación siempre puede idear etapas intermedias o preliminares abstractas: ¿Y si el hombre no hubiera pecado? ¿No habría existido todavía un ámbito de mediación, pero no necesariamente provocado por un Logos

encarnado? Sin embargo, tales especulaciones se ven truncadas por afirmaciones definitivas de la Revelación (como el Prólogo del Evangelio de Juan, Efesios 1 y Colosenses 1): la apertura del espacio de actuación entre Dios y el hombre se remonta, más allá de la Caída, al acto de la creación; más aún, se remonta, más allá del acto de la creación, al primer plan de salvación de Dios, que siempre se ha llevado a cabo en Jesucristo. Ni siquiera se contempla la posibilidad de una humanidad que no hubiera pecado y, por tanto, no necesitara expiación. La implicación de Dios Creador en su mundo es algo que siempre ha estado ahí, desde el principio, en Jesucristo; esto significa que, en el escenario teodramático, también se ha mostrado al hombre el ámbito en el que su libertad puede conducir a su autorrealización en Dios. Las afirmaciones de la Escritura cierran las puertas a toda especulación que busque una comprensión puramente positivista del acontecimiento de Cristo e intente vislumbrar otras posibilidades de acción entre Dios y el hombre.

El hecho de Jesucristo no podía haber sido anticipado, y en lo que sigue mostraremos lo que ello implica para el inicio de la interacción entre Dios y el hombre refiriéndonos a las *tres articulaciones fundamentales de su existencia*. En cada caso, sólo proseguiremos la argumentación hasta los presupuestos formales de la acción dramática. Su vida pública anuncia el reino de Dios. Su Cruz es el triunfo de la muerte sobre la muerte y, por tanto, la apertura de un camino de la vida transitoria a la vida eterna. Su resurrección hace posible el discipulado personal y la misión sobre la base de nuestra justificación y "aceptación como hijos" en su persona.

1. La predicación de Jesús se resume claramente en su anuncio del "reino de Dios" (Mc 1,15; Mateo prefiere hablar del "reino de los cielos": 4,17). Esto introduce un factor que debe permanecer trascendente frente a todas las figuras teodramáticas. En el Jesús histórico, este reino está realmente en proceso de realización; para nosotros, en cambio, hasta su muerte y resurrección, sigue siendo algo futuro. Como Exaltado, será el Señor de este reino, su personificación; sin embargo, mientras dure la historia del mundo, estará "aún por venir", hasta que todos los enemigos, incluido el último enemigo, la muerte, le sean sometidos; entonces el Hijo entregará su reino al Padre, para que Dios sea todo en todos (1 Co 15,24-28). El reino de Dios es coextensivo con la creación, pero significa algo más que ésta: es la auto-revelación de Dios a su mundo, establecida en principio, desde el principio, en el Cristo-que-va-a-venir, y ahora realizada en el

Cristo-que-ha-venido; es la comunicación de Dios al mundo y la pretensión de Dios sobre él; por tanto (visto desde el otro lado) es el mundo que es convocado a él y el don por el que se le permite llegar a él. Esta descripción es a la vez formal y, al estar vinculada a la persona de Jesucristo, totalmente concreta. Aquí el reino de Dios coincide con la apertura del escenario teodramático; ahora las figuras apropiadas -la Iglesia, por ejemplo- pueden aparecer en él. La conocida expresión de desilusión: "Se anunció el reino de Dios, pero lo que llegó fue la Iglesia", encierra una verdad: el reino de Dios es siempre sólo un horizonte, nunca una forma concreta; en su ámbito abierto no podía aparecer otra forma que la Iglesia, el "Cuerpo místico" de Cristo, en su camino por la historia hacia la plena realización del reino. Del mismo modo que el Jesús terreno se trasciende a sí mismo, viviendo en el Crucificado y Resucitado como expresión plena del Verbo de Dios encarnado, así también la Iglesia se trasciende a sí misma, viviendo con vistas al reino último que, mientras (junto con ella) está en vías de llegar, sólo se perfecciona a través de su morir y resucitar.

En el Antiguo Testamento, en el "reino de Yahvé" (o "cielo"), que (sobre todo en los Salmos y en el Deutero-Isaías) es un reino que gobierna el mundo en su conjunto desde su centro, Israel, hay sombrías anticipaciones. Aquí, significativamente, convergen las expresiones relativas al señorío de Yahvé y al de su Mesías; ninguno de los dos se describe en términos "categoriales" (políticos); el único tema es el de la entrada de las naciones en el reino ya establecido en Israel y su incorporación a él (Zac 14,9.16). Hacia el final del Antiguo Testamento, en la escritura apocalíptica, la venida de Cristo se anuncia de dos maneras: en la conciencia de que el reino de Dios es inminente, está a punto de comenzar, y en la conciencia de la trascendencia, la transformación, de todas las condiciones de la existencia mundana -una transformación provocada por la implosión de una dimensión celestial en las proporciones de la tierra. Las representaciones de esta dimensión celeste, y de la naturaleza de su llegada, en determinadas "categorías" son expresiones temporales que pueden desaparecer o, al menos, retirarse a un segundo plano una vez que Jesús comienza a proclamar el reino; porque es en él donde la nueva dimensión comienza a estar presente. Para él, se despliega a través de la Cruz y la Resurrección; para el mundo en general, sin embargo, se produce en el despliegue del acontecimiento de la Cruz y la Resurrección a través del tiempo histórico. Dado que, en la Antigua

Alianza, Cruz y Resurrección no eran una realidad presente, el reino de Dios en su conjunto se situaba en un horizonte distinto al de la Nueva Alianza. Así, la venida del reino podía esperarse de maneras muy distintas e incluso contrarias (los escritores apocalípticos); podía apresurarse (como en el caso de los fariseos, cumpliendo los mandamientos) o incluso producirse por la fuerza (los zelotes). Para Jesús, sin embargo, sólo podía convertirse en una realidad presente a través de su Cruz y Resurrección (y exaltación como Señor del reino); en adelante, por tanto, durante el lapso de tiempo mundial que le queda, estará realmente presente únicamente en estas modalidades de su venida. En consecuencia, todo lo que podría esperarse dentro de la historia (después del reino del Hijo, la Iglesia), es decir, cualquier chiliasmo o "reino del espíritu", se vuelve teológicamente poco sólido; está fuera de contacto con la modalidad de la Cruz; convierte el horizonte trascendental, el reino, en una cantidad categorial dentro del tiempo. Todas las teologías de cuño montanista, donatista o joaquinista caen bajo este veredicto, al igual que las del progresismo ilustrado, incluidos los sistemas idealistas (el "¡reino de Dios!" como consigna en Schelling, Holderlin y Hegel) y sus sucesores materialistas (hasta la "teología de la liberación").

Esa forma particular a la que damos el nombre de "Iglesia" es, en efecto, el germen del reino, pero como tal se trasciende esencialmente a sí misma, en una dirección misionera, por un lado, y en una dirección sacramental, por otro (puesto que es un signo eficaz no sólo para sí misma sino para el mundo); así la ve Agustín en su *Ciudad de Dios*. En esta forma, sin embargo, la Iglesia es evaluada no sólo por sus dimensiones visibles, sino también por la forma en que proporciona el modelo de una comunidad que vive en el amor a Dios y al prójimo; en esa medida, el criterio para evaluar a la Iglesia no es realmente el reino de Dios, ya que el reino nunca está disponible para nosotros como una cantidad con la que podríamos medir una realidad diferente, que tiene forma y definición. El Reino de Dios no vendrá con signos para ser observado, ni dirán: "¡Aquí está!" o "¡Allí!", porque he aquí que el Reino de Dios está en medio de vosotros" (Lc 17,20s). Agustín traza los límites con cuidado: por un lado, hay un reino que es hostil al reino de Dios y contra el que se libra la dramática batalla de la historia; sin embargo, nos advierte contra la definición farisaica de los límites concretos. Por otro lado, está el reino del Estado. Empíricamente se puede separar del de la Iglesia, pero teológicamente el Estado es un campo al que la Iglesia que se trasciende a sí misma

tiene que llegar, sin que ninguna de las dos realidades sea absorbida por la otra, como han sugerido los teólogos modernos (una tendencia que se encuentra, en diversos grados, en Schleiermacher, R. Rothe y A. Ritschl). En síntesis como éstas, el reino de Dios es definible en términos puramente históricos; ya no es el horizonte, el misterio de Jesucristo en su realización final ("para unir en él todas las cosas, las que están en los cielos y las que están en la tierra", Ef 1,10); es decir, ya no es la realidad que abarca todo nuestro crecimiento y nuestros esfuerzos, la manera misma de nuestro ser "en Cristo". Porque, en realidad, Cristo, una vez alcanzada su propia plenitud mediante la muerte y la resurrección, es "la encarnación del reino" (*autobasileia*), que se manifestará en su "cuerpo", la Iglesia, como Aquel que llena el universo.1 El concepto de reino de Dios implica la unión completa del "cielo y la tierra" ("Venga a nosotros tu reino... así en la tierra como en el cielo"), y está definido por la persona y la obra de Jesucristo; por tanto, toda interacción entre Dios y el hombre debe tener lugar en el ámbito de actuación abierto por esta idea.

2. Si el reino de Dios fue el corazón mismo de la predicación de Jesús (incluidos sus milagros), se deduce que la segunda gran articulación de su existencia, *la Cruz*, constituye un aspecto principal de la inauguración trascendental del área de actuación dramática. No hay un solo momento en el desvelamiento bíblico del plan eterno de Dios para el mundo en el que este aspecto de la autocomunicación de Dios falte o se esboce de forma meramente hipotética. En el célebre himno de Filipenses se lee: "*ekenōsen heauton*", "se despojó de sí mismo": esto anticipa todo el proceso de la encarnación hasta la "obediencia en la cruz" del Hijo; del mismo modo se dice que el Hijo es entregado por el Padre (Jn 3,16; Rm 8,32). En todo caso, ésta es la forma concreta en que Dios ha resuelto abrir (y mantener abierto) el espacio de actuación entre Él y el hombre.

Ante la unidad de la Escritura en este punto, todas las reservas teológicas o los intentos de identificar matices de significado pasan a un segundo plano. En primer lugar, podríamos preguntarnos si Dios no ha dejado ya suficiente margen de acción al crear la libertad finita frente a sí mismo; sin duda, este don de la libertad deja claro que desea estar en comunicación con su criatura. Nuestra respuesta inicial debe ser que, al crear libremente, Dios no puede haber dado a la criatura ningún poder imperioso sobre él; la libertad finita no puede exigir, basándose en su propia estructura, que Dios abra su ámbito interior para que la libertad finita pueda alcanzar su plenitud. De

hecho, el libre albedrío de Dios para dar a la criatura una participación, "por gracia "[2] , en este reino interior sólo puede ser el a priori de su acto de creación; así, toda pretensión que la criatura pueda hacer a Dios -en cuanto a lo que "debería" hacer- ya está superada por lo que ha hecho realmente. En segundo lugar, cabría preguntarse si el modo de auto-revelación de Dios a través de la Cruz (que afecta, por tanto, al ámbito de actuación) no fue consecuencia del pecado del hombre, que no era en absoluto "necesario"; ¿no hay que buscar, por tanto, "detrás" del plan de salvación que implica la Cruz, otro en el que, por ejemplo, el Logos y el Pneuma se hubieran comunicado sin ninguna Encarnación, o la Encarnación hubiera tenido lugar sin sufrimiento? La Revelación no da respuestas a tales preguntas; como hemos dicho, todos los atisbos que se nos ofrecen indican que la auto-revelación de Dios se basa desde el principio en la Cruz. La "Luz", por medio de la cual se hacen todas las cosas, "brilla" -y siempre ha brillado- "en las tinieblas", y cuando vino "los suyos no le recibieron". Es siempre "por Jesucristo" que los hombres son elegidos para la vida con Dios, "porque en él tenemos redención por su sangre, el perdón de nuestros pecados, según las riquezas de su gracia" (Ef 1,7; cf. Col 1,14). El misterio que está en el corazón de toda la creación no es sólo la universalización de la salvación (que se extiende desde el Israel elegido hasta los "gentiles" no elegidos); esto tiene lugar explícitamente por la instauración de una paz: "poniendo fin a las enemistades mediante la cruz" (Ef 2,16). No puede haber marcha atrás en el plan de salvación de Dios, que siempre ha conocido el pecado del hombre e incluso lo ha tenido en cuenta en el acto de la creación.

Pero, ¿no está el hombre obligado al menos a intentarlo, y no hay pasajes de la Escritura en este sentido? Aun admitiendo que, en su mera "naturaleza", el hombre permanece insatisfecho y que ha sido creado a los ojos de Dios con vistas a su realización, por la gracia, en la presencia de Dios, la Escritura parece relacionar estrechamente el hecho de la muerte humana con el hecho del pecado humano (Gn 3; Sab 2,24; Rm 5,12; St 1,15). Hay un hiato aquí, y no se puede negar; sin embargo (como vimos en el volumen anterior), la muerte tal como la conocemos impregna de tal modo la estructura de nuestra humanidad que todo intento de extraerla conceptualmente está condenado al fracaso. Lo más que podemos hacer es distinguir dos elementos en ella: un elemento de la naturaleza que vincula al hombre con todos los seres vivos del cosmos y un elemento de culpa que configura su desaparición como una desintegración. Su unidad

transitoria, cuerpo-alma, se disuelve irremediablemente; el elemento corporal decae, y el elemento espiritual, en la medida en que permanece determinado por la culpa, no alcanza la libertad, pues sólo poseía libertad de elección mientras estaba en un cuerpo vivo. Si, desde el punto de vista del hombre, la vida humana se ha perfeccionado *alguna vez* dentro de la esfera de gracia de Dios sin tener que sufrir la muerte que es consecuencia del pecado, tal situación es tan absolutamente remota que, desde el punto de vista de Dios, no hay ahora otro medio de abrir el camino hacia su reino que la Cruz.

Así, el centro del área de actuación, el locus de la peripeteia dramática, de la decisión dramática, se desplaza a la *muerte*; o, más exactamente, lo que ahora es central, para que la obra tenga lugar, es la superación y revalorización por parte de Dios del morir del hombre, como resultado de la kénosis del Verbo de Dios encarnado. Este cambio se describe de forma arcaica y gráfica en el *Peri* Pascha3 de Melito de Sardis, retomado también por la Homilía "Sobre el alma, el cuerpo y el sufrimiento del Señor "4 , que está fuertemente influenciada por Melito. Según este último, "la carne cayó sujeta al pecado, y todo cuerpo sucumbió a la muerte, y toda alma fue expulsada de su casa de carne. Lo que había sido tomado de la tierra le fue devuelto, pero lo que había sido dado por Dios fue encarcelado en los infiernos; así que la hermosa creación se disolvió,. . . y la imagen del Padre yacía derribada y descuidada".5 La *Peri Pascha* sólo da cuenta brevemente del triunfo sobre la muerte por parte de Cristo moribundo y su "Pneuma incapaz de morir"; otra obra de Melito, hoy perdida, "Sobre el cuerpo y el alma, o acerca del Uno", debió de retratar con más detalle la reconstitución del hombre desmembrado mediante la muerte y resurrección de Cristo. La citada Homilía vuelve a dar inicialmente una descripción de la separación: el cuerpo "yacía descomponiéndose bajo la tierra, mientras que lo que había sido insuflado en él, como aliento de vida, fue separado del cuerpo y mantenido prisionero en el Hades, lugar de tinieblas. . . . Y si el alma está encadenada, su operación ha terminado". Pero Dios envía a su Hijo, "en cuanto hombre, para salvar al hombre perdido y para reunir todos los miembros,. . . que la muerte había dispersado por la desintegración del cuerpo". Sin embargo, todo esto tiene lugar en la Cruz, que es representada como el fin del mundo: "Cuando Nuestro Señor padeció en el madero de la Cruz, los sepulcros fueron arrancados, el Hades se abrió, las almas salieron de allí, los muertos

volvieron a la vida, y muchos de ellos fueron vistos en Jerusalén mientras se cumplía el misterio de la Cruz". Al morir, Cristo aplastó a la muerte bajo sí, "y, así como despertó a los muertos con su cuerpo, liberó a las almas con su Espíritu. . . . La tierra no pudo retener su cuerpo, ni los infiernos su Espíritu". Las últimas palabras dirigidas a Cristo son éstas: "¿Por qué, Señor, bajaste a la tierra? Seguramente fue por el bien de los hombres que estaban esparcidos por el mundo; porque en todas partes tu bella imagen yacía despedazada. . . . Tú buscaste los miembros de lo que es obra de tus propias manos; ahora, pues, acepta al hombre que es tuyo, recupera tu imagen y a tu Adán". Finalmente el Hijo, ascendiendo, presenta al Padre la imagen recobrada, más preciosa que todos los tesoros del mundo.

Con toda sencillez, lo anterior se centra en el hecho de que el hombre, compuesto de cuerpo y espíritu, no puede alcanzar la plenitud bajo la ley de la muerte. Esto debe superarse si se quiere que haya algún tipo de interacción entre Dios y el hombre, si no se quiere condenar al hombre a jugar una sucesión interminable de juegos fútiles consigo mismo dentro de su propia finitud. El hombre no tiene esperanza ni del lado del espíritu ni del lado del cuerpo mientras la muerte pueda separarlos.[6] La teología de Melito muestra cómo la futilidad de la existencia humana (tanto en el plano natural como en el sobrenatural, donde está implicada la culpa) se elimina en la Cruz de Cristo: la vida humana accede a Dios a través de un acontecimiento que es escatológico en el mismo sentido que el reino de Dios, como se ha descrito anteriormente. Así, la teología neotestamentaria entiende la Cruz como el acontecimiento hacia el que conducía toda la historia anterior de la salvación. (De hecho, eso es lo que la convierte en historia de la salvación.) También es el acontecimiento del que procede, en formas siempre nuevas, toda la realidad postcristiana: nadie puede vivir sobre la base de la Cruz a menos que al mismo tiempo viva con vistas a la Cruz, realmente *en* la Cruz (está "con-crucificado", Gal 2,20). La Cruz aparece como el centro y el cenit de la acción teodramática, y así se convierte en símbolo tanto del amor de Dios como del pecado del mundo, tanto del juicio como de la salvación, tanto del velo como de la revelación del Dios trinitario y del mundo a sus ojos; así resume todas estas cosas y proporciona un marco y un horizonte duraderos para toda la acción dramática.

3. Sin embargo, no podemos hablar de la Cruz de forma aislada, sino que siempre debemos ver y expresar su otra cara, su significado interior, que se aclara en la *Resurrección*. Revela quién era Jesucristo

en realidad, que tenía el justo derecho de aparecer en nombre y con la autoridad de su Padre divino y que estaba facultado para tomar sobre sí el pecado del mundo y expiarlo. El que se humilló a sí mismo es resucitado y se muestra así como lo que siempre fue; alcanza "la gloria del unigénito del Padre", que "tenía antes de que el mundo fuese" (Jn 1,14; 17,5). La Resurrección es la identificación final del actor principal, la prueba de que su pretensión de ser el "pretendiente al trono" es legítima. Sin embargo, quien da testimonio y "convence" es el Espíritu. Es el Espíritu quien, con la autoridad del Padre -y ahora también por referencia a la propia naturaleza interior de Cristo- lleva a cabo este proceso final de legitimación. Él da a Cristo, que así se muestra como Hijo legítimo, la libertad y la plenitud de poder para ponerse a disposición -todo su ser y toda su historia- como punto de partida, campo de acción, escenario, para la interacción entre Dios y el hombre.

En cuanto a él mismo, el Espíritu siempre ha dado testimonio de que es el Hijo único e inigualable del Padre. Pero el Hijo, al inaugurar el ámbito de actuación del teo-drama sobre la base de su Resurrección, puede impartir el Espíritu a los actores de tal modo que también ellos, de manera análoga, puedan considerarse únicos. Fuera del ámbito de actuación de Cristo, nadie puede identificarse, ni puede ser identificado concluyente y válidamente por nadie. ¿Quién sabe si no es en realidad otra persona? ¿Quién sabe si, un día, esta piel no se partirá y saldrá a la luz alguna "otra" persona? Quién sabe si realmente es un individuo particular, único, o si no es un cualquiera, alguien que sólo tiene rasgos individuales: "*Mann ist Mann* "[7]? *En Christoi*, en el ámbito de actuación que Cristo abre como fruto de su Resurrección, cada individuo recibe un encargo personal; se le confía tanto algo único que hacer como la libertad de hacerlo. A este encargo va unido su nombre personal, inalienable; aquí -y sólo aquí- coinciden papel y persona. Este encargo personal, que en realidad es constitutivo de la persona como tal, es el objeto de lo que sigue:

> Dios, que es rico en misericordia, por el gran amor con que nos amó, aun cuando estábamos muertos a causa de nuestros delitos, nos dio vida juntamente con Cristo (por gracia habéis sido salvados), y nos resucitó con él, y nos hizo sentar con él en los lugares celestiales en Cristo Jesús, para mostrar en los siglos venideros las inconmensurables riquezas de su gracia en bondad para con nosotros en Cristo Jesús. Porque por gracia sois salvos por medio de la fe; y esto no de vosotros, pues es don de Dios; no por obras, para que nadie se gloríe. Porque somos hechura suya, creados en Cristo Jesús para buenas obras, las cuales Dios preparó de antemano para que

anduviésemos en ellas (Ef 2,4-10).

Naturalmente, esto no significa que debamos recorrer un camino ya trazado para nosotros, como si fuéramos niños inmaduros -Pablo habla mucho de la nueva libertad cristiana que se nos ha dado en Cristo-, sino que la libertad absoluta nos ha "preparado" un camino personal para que cada uno lo recorra libremente, un camino en el que nuestra libertad pueda realizarse. Aquí tenemos, una vez más, el misterio del Espíritu Santo por el que nos da las dos cosas a la vez: un plan concreto de futuro, de acuerdo con nuestra propia misión y, por tanto, con nuestra propia personalidad, y la libre espontaneidad interior para realizar, recordar y seguir este plan.

"Creados para las buenas obras": El plan de Dios es despertar a los hombres de los confines "muertos" del mundo puramente mundano, sujeto al pecado, con su "aire", su "espíritu", su atmósfera de desobediencia (Ef 2,1-2). En la realización de este designio, Dios da el primer paso, en amor superlativo y gracia totalmente gratuita, capacitando al hombre para actuar auténticamente en el ámbito de actuación de Cristo y responder así a la acción previa de Dios: éste constituye el tema central del teo-drama. El ámbito de actuación es el "en-Cristo" y el "con-Cristo", un ámbito espiritual que llega hasta el cielo, donde está Cristo. También nosotros hemos sido puestos allí, en principio; hemos muerto con Él en el bautismo, hemos sido sepultados con Él (Rom 6), y así también hemos resucitado con Él y hemos ascendido con Él. Nuestras buenas obras surgen porque el cielo se nos ha abierto por la bondad (*chrēstotēs*) de Dios. Pero se manifiestan, en público, en el mundo de los "siglos venideros", en el que la Iglesia -y nosotros en ella- tiene que demostrar ser lo que es: el Cuerpo (Ef 1,23) y la Esposa (Ef 5,27) de Cristo, que es su Cabeza y Esposo "en los lugares celestiales". La condición previa para ello es únicamente la acción gratuita y misericordiosa de Dios; Pablo advierte a sus lectores, repitiendo los puntos de escritos polémicos anteriores: No es por vosotros ni de vosotros, no es por vuestro propio cumplimiento de un requisito legal; es porque habéis sido resucitados junto con Jesús y en Jesús, por el poder de la pura gracia.

Vivir en el ámbito de la gracia, donde se nos ha abierto el cielo, es -volviendo a nuestro primer punto- vivir en el reino de Dios, que está presente en Cristo y, desde nuestra perspectiva, está "llegando", pero que todavía tiene que luchar para afirmarse en las edades históricas venideras. En efecto, además del ser-en-Cristo, existe un modo de ser "que sigue el curso de este mundo", "el espíritu que ahora actúa en los

hijos de desobediencia" (Ef 2,2), y la lucha entre estas dos esferas no es sólo una lucha dentro de la historia: es una lucha entre lo divino y lo que es hostil a lo divino, una lucha *por* el mundo. Según la conclusión de la Carta a los Efesios, estamos esencialmente implicados en esta lucha y, por tanto, arrastrados a la batalla decisiva que es el tema del teo-drama.

En este contexto, por tanto, "creados para las buenas obras" significa que, puesto que hemos resucitado con Cristo, estamos capacitados para hacer esas cosas, para comprometernos en esa "*actio*" en la que el *bonum* se muestra como, en sentido pleno, lo *transcendentale*.

Veamos una vez más este ámbito de actuación teodramática que se ha abierto en las tres articulaciones principales de la venida ("reino de Dios") y la partida ("Cruz"-"Resurrección") de Jesús. Este escenario es la condición previa "a priori" y -en el sentido teodramático preciso- "trascendental" del teodrama, aunque la obra concreta de Cristo parece haberse representado en un escenario que existe desde hace mucho tiempo y que ha visto muchas representaciones. Sin embargo, la obra no sólo ha comenzado y se ha representado por él: todo el drama necesita de él para ponerse en marcha. Su nacimiento, su vida y su muerte son un proceso finito y temporal; pero dentro de este proceso Dios sale de sí mismo para formar parte de una interacción en la que intervienen seres mundanos. En la "venida" de Jesús al mundo (de la que habla tan a menudo), tiene lugar la "venida" de Dios, en forma de venida continua de su reino a través de todas las épocas, hasta que al final será "todo en todos". La zona vacía entre lo infinito y lo finito se convierte en un lugar "habitado" por Dios: al principio "tabernaculiza" entre nosotros (en el Arca de la Alianza, en el Templo, en Jesús: Jn 1,14) para convertirnos cada vez más en una "morada permanente" (*monē*: Jn 14,23) para sí mismo. Esta paradoja -que lo que tiene lugar en el proceso es una "permanencia", un "lugar", una "morada"- sólo se hace visible en toda su crudeza cuando el proceso finito y temporal [*Vor-Gang*] se convierte en la partida [*Fort-Gang*] en la Cruz, en la que el final abrupto y sin sentido del juego mundano se infunde de repente de poder, permitiéndole convertirse en una respuesta, en una interacción significativa con Dios. Cuando Jesús sigue su camino en el drama hasta su repentino final en la ruina, también está volviendo a casa, "regresando" a su Padre. No sólo eso, también va "a prepararos un lugar (*topos*)" (Jn 14,2); en adelante habrá "muchas habitaciones" (AV: "mansiones", *monai*) para nosotros en la morada de Dios. La partida [*Fort-Gang*] de Jesús, que aparentemente pone fin a su

actuación finita, es "buena para vosotros" (Jn 16,7): sólo así se abre su drama a todos sus compañeros; sólo así se convierte en el escenario de la acción de la inhabitación de Dios en los hombres y de su inhabitación en él. Este espacio está a la vez abierto y vacío: está vacío por la desaparición del Hijo ("bien por vosotros"), que a su vez hace posible el envío del Espíritu. El envío del Espíritu implicará tanto la comunicación y el diálogo entre el cielo y la tierra como la universalización del proceso [*Vor-Gang*], del fenómeno, de Jesús; se producirá así un auténtico reparto de papeles entre los actores en forma de "misión", de "*carisma*". Así, la paradoja mencionada alcanza su clímax. Todo el ámbito de actuación es una atmósfera de inhabitación e interpenetración recíprocas por parte de Dios y del hombre / mundo, pero no es algo estático. Puesto que se pone en marcha por el proceso temporal y finito y la partida [*Vor- und Fort-Gehen*] de Jesús, es un acontecimiento que perdura; y, en este acontecimiento que perdura, nuevos actores pueden representar continuamente sus papeles, apareciendo en escena y abandonándola, sin que su actuación personal -y toda la obra de la historia del mundo- sea condenada como una finitud absurda y fútil. Dios siempre ha estado en camino para encontrarse con el mundo; el Hijo encarnado siempre ha estado en proceso de volver a su Padre. Esto significa que el drama del mundo, necesariamente finito, tiene lugar en el ámbito abierto del Espíritu, donde los hombres aparecen en el escenario del mundo y salen de él, para ser dotados de dones y despojados de ellos (como en el "teatro del mundo" de Calderón). En esto están en armonía con el sentido teodramático, que en última instancia es trinitario.

Hasta ahora, todo lo que hemos dicho sobre el lugar de Cristo en el teo-drama ha sido expuesto sin fundamento, a modo de anticipación. Ahora tendremos que demostrar nuestro derecho a hablar así. Por lo tanto, tan brevemente como sea posible, esbozaremos una cristología que, en última instancia, conducirá a la doctrina (aquí presupuesta) según la cual todos los personajes (y sus acciones) relevantes para el teo-drama están "incluidos" en Cristo.

La primera tarea será acceder a la figura de Cristo, lo que sólo es posible reflexionando sobre el carácter específico y la estructura de las fuentes del Nuevo Testamento, los Evangelios en particular. Si nos mantenemos firmes en lo que parecen ser las mayores dificultades, nos encontraremos admitidos al significado de los textos en el nivel más profundo. Sobre la base de la figura de Cristo discernida en las

fuentes, nos preguntaremos -a modo de confirmación- cómo es posible que se represente tal figura; y esto explicará la condición en la que encontramos las propias fuentes.

Sólo entonces podremos proceder a una cristología especulativa y plantear la cuestión del significado y las limitaciones del "modelo calcedoniano". A partir de ahí podremos pasar a la cuestión de la inclusión de los personajes teodramáticos en Cristo, pues la respuesta a esa pregunta determina si es legítimo o no describir a esos personajes del modo que pretendemos.

Al mismo tiempo, la cristología que esbozaremos aquí pone en tela de juicio nuestro propio planteamiento al comienzo de *La gloria del Señor*: ¿Puede el "ver la forma" teológico allí presentado proporcionar una base adecuada para una cristología que sea el núcleo de la teología? *En Teo-Drama* II, 26-28, sometimos por primera vez nuestro planteamiento al fuego de la crítica: ¿Puede el concepto de "forma" [*Gestalt*] hacer frente a la forma monstruosa [*Ungestalt*] del pecado, el sufrimiento y la Cruz? Ahora, en lo que sigue, debe pasar una segunda vez por un fuego más peligroso: ¿Puede el concepto de "forma" teológica resistir los ataques del método histórico-crítico? En este punto, la lucha por los fundamentos de la dogmática, y de toda la fe cristiana, se vuelve aguda y dramática.

II. ESBOZO DE CRISTOLOGÍA

A. EL PROBLEMA DEL MÉTODO

1. La forma elíptica de la cristología y el impacto de la neutralidad histórico-crítica

Por la naturaleza misma de sus fuentes, la cristología tiene una estructura elíptica, en la medida en que el testimonio de la Iglesia primitiva sobre Jesús de Nazaret es un testimonio de fe. Según este testimonio, sólo el ojo interior de la fe pascual puede ver cuál era realmente el Objeto del testimonio. Existe una completa reciprocidad entre el contenido atestiguado y la forma testimonial: la predicación de los Apóstoles nos invita a entrar por la fe en el círculo para que, una vez dentro de él, podamos discernir la Palabra de Dios hecha carne -que a la vez crea la fe y es su objeto- y reconocerle en su verdad, es más, como la Verdad misma. La erudición crítica nos ha mostrado hasta dónde llega esta reciprocidad de los dos polos. El modo de presentación del acontecimiento de Cristo está tan regido por su contenido que este mismo contenido está determinado, a su vez, por su presentación. La fe de los discípulos no sería fe si no tuviera la conciencia de estar enteramente formada por su contenido; no puede hacer otra cosa, simplemente tiene que aprehender este contenido con el órgano de la fe, cofigurándolo y -puede ser- reelaborándolo.

La teología clásica, la teología de los Padres y de la Edad Media, se sentía completamente a gusto dentro de esta forma elíptica; la legitimidad del método de la teología se consideraba fundada en la relación recíproca del contenido (revelación) y de la forma (fe). En sí misma, la palabra de Dios es absolutamente radiante y evidente; se ilumina a sí misma; así, según Guillermo de Auxerre, la fe -y sólo la fe- descubre los principios del desarrollo de la teología en la revelación, concentrados en los *articuli fidei*.[1] Tomás aclarará esto diciendo que, por una parte, la "luz de la fe" que media en el discernimiento tiene una función similar, en el ámbito de la gracia, a la luz natural del *intellectus agens*,[2] y, por otra parte, esta luz de la fe es sólo un tenue reflejo de la luz eterna de la visión de Dios que ha sido prometida a la fe.3 Aquí no necesitamos entrar en la cuestión de qué parte juega la razón humana en esta reciprocidad del contenido y el acto de fe.[4]

Schleiermacher inventa una nueva forma de la elipse en cristología, una forma que perdura en la teología protestante prácticamente hasta

Karl Barth. Surge del doble rechazo del racionalismo ilustrado y de la especulación idealista, que intentaban romper el círculo cerrado de la revelación y la fe en favor de un conocimiento de orden superior y omnicomprensivo. Schleiermacher quiere derrotar al racionalismo idealista en su propio terreno, es decir, la conciencia subjetiva, al mismo tiempo que levanta de sus goznes el axioma de la Ilustración ("Las verdades contingentes de la historia nunca pueden dar prueba de las verdades necesarias de la razón")[5] . Así, a partir del contenido de la conciencia religiosa de la comunidad cristiana, deduce su causa primera, a saber, la persona de Jesús, que debe ser tanto un individuo histórico como el prototipo perfecto (y por tanto único) del hombre lleno de Dios.[6] No es en primer lugar la palabra de los primeros predicadores (en gran medida sujeta a la crítica de la Ilustración), sino la Persona original que se manifiesta a través y detrás de esa palabra la que está en relación directa e históricamente activa con el miembro concreto de la comunidad que se encuentra hoy con esa Persona. Así pues, existe una "relación directa y existencial "[7] entre ambos; un "ideal original [*Urbild*] surge en el alma",[8] pero sólo en el alma que es "piadosa" (la teología anterior hablaba del "alma creyente"), que es sensible y receptiva a lo divino. *La persona de Jesús irradia una influencia física y personal*: es histórica, y sin embargo, en cada momento histórico, sólo puede explicarse en términos de causalidad divina directa; es algo evidente por sí mismo. Todo lo que la fe puede formular en proposiciones dogmáticas (sobre Dios, el mundo, el pecado, la redención) es sólo un despliegue de este encuentro y debe ser evaluado críticamente por referencia a este último.[9] Lo esencial, por tanto, es "mantener la mente abierta para una impresión verdadera del conjunto";[10] así Schleiermacher hace que la conciencia cristiana sea a prueba de todas las objeciones críticas individuales respecto al texto de la Escritura, rechazando al mismo tiempo la construcción especulativa de una "idea de Cristo". Lo decisivo es que en Jesús -superando todos los sueños del genio de finales del siglo XVIII- encontramos realmente la "idea" ("platónica") [*Urbild*] en una persona histórica, corporal; es reconocible por su influencia, a lo largo de la historia, en la conciencia religiosa.

Se puede objetar que, en tal visión de la elipse entre Cristo como causa y Cristo como efecto, este Cristo apenas emite ninguna llamada personal al discipulado y no imparte ninguna vocación; en este punto Ritschl, que permanece totalmente dentro de la elipse de Schleiermacher,[11] completará el cuadro. Se aferra a la visión luterana

de la revelación de la gracia de Dios "pro me" y, en consecuencia, a la ecuación de Melanchthon del conocimiento de Dios y el conocimiento de sus misericordias; como en Lutero (y en Schleiermacher, aunque por razones bastante diferentes),[12] se declara la guerra a toda forma de conocimiento racional objetivador ("metafísica").[13] Podemos ver el efecto posterior de esta exclusión en la historia del dogma de Harnack ("helenización"), por un lado, y, por otro, en la influencia del ritschliano W. Herrmann sobre R. Bultmann y Karl Barth. Todos ellos encarnan una forma específicamente protestante de la elipse cristológica. En Ritschl, incluso más que en Schleiermacher, se pone de relieve conscientemente mediante el uso del término "correlación", "efecto recíproco" o "relación recíproca", que -de nuevo, más que en Schleiermacher- revela rasgos personales. Pues Dios mismo aparece en Cristo como personalidad; no puede ser aprehendido adecuadamente mediante un procedimiento neutral, objetivador, sino sólo en un "juicio de valor". En consecuencia, surge una correlación más fuerte entre el Cristo obediente a su encargo terrenal -aunque Ritschl habla, no de la "misión" de Cristo, sino de su "profesión ética "[14] - y la "imitación" practicada por el cristiano fiel a su vocación en el mundo.

En su *Dogmática de la Iglesia*, a pesar de su vehemente rechazo de toda la escuela de Schleiermacher y Ritschl, Karl Barth redondea la forma protestante de la elipse, dándole un sello reformado; la devuelve a la armonía entre la palabra de Dios y la fe, tal como se encuentra en la Iglesia primitiva, pero excluyendo siempre al malhechor, la metafísica. Lo hace en círculos cada vez más amplios. Con Barth, el "método histórico-crítico" neutro no es simplemente dejado de lado como un subproducto nefasto (como en Bultmann, donde es independiente de la elipse "kerigma-fe"). Simplemente se le considera obsoleto y se le pone fuera de combate: con poder soberano, la palabra de Dios se interpreta a sí misma directamente a la fe, despreciando toda exégesis crítica.

La cristología católica no puede permitirse excluir de este modo el método. Desde la doctrina patrística *del logos spermatikos*, ha tenido otras formas de integrar el elemento "filosófico", como algo preteológico e incipientemente teológico, en la elipse de la cristología. Tenemos una presentación católica de la elipse en la cristología de Karl Rahner, por ejemplo, con sus diversas correlaciones exigidas por la metodología: entre teología y antropología (siempre en el centro cristológico); entre lo económico y la Trinidad inmanente; entre la antropología (como cristología defectuosa) y la cristología como

antropología (super)realizada. El cuadro completo produce una especie de respuesta católica menos a Schleiermacher que a Hegel (particularmente si se incluye la cosmología, en la forma del modelo evolucionista de Teilhard de Chardin, mientras que el círculo hegeliano permanece estirado en una elipse): en esta perspectiva, el hombre es trascendental, abierto a Dios, y Dios es libre y extático en relación con el hombre; Cristo ejemplifica ambos. Como en Barth, el sistema permanece esencialmente al margen de los cuestionamientos del método histórico-crítico, bordeando una cristología construida a priori.

Mi propio esquema de *La gloria del Señor* presenta un enfoque elíptico similar. Reflexiona sobre la correlación entre la epifanía de Dios y los "ojos de la fe" a los que se refieren los Padres y Rousselot; a este respecto, la sección final se divide en dos partes: en primer lugar, la elipse *se amplía* para incluir la filosofía y la literatura (como preteología); a continuación, la atención se concentra en la Biblia, es decir, una cristología en desarrollo (AT) y una cristología realizada (NT). La "ampliación" conduce a la elipse Creador / criatura, la "concentración", a la elipse Cristo / Iglesia. Las cuestiones planteadas por el método histórico-crítico fueron respondidas brevemente (en el vol. I, parte III, sección C); aquí debemos prestarles una atención más seria, sobre todo porque ponen en tela de juicio el concepto central de la "forma" [*Gestalt*], que era el punto de partida de *La Gloria del Señor*. ¿Puede rescatarse esta "forma"?

Todas las elipsis-cristologías que hemos esbozado eran teologías comprometidas, es decir, presuponían el acto de fe. Pero, ¿no existe una valoración no comprometida, neutra (en el sentido moderno, "sin presupuestos") de las fuentes literarias del fenómeno de Jesucristo, aunque estas fuentes -como hemos visto- se muestren como testimonios de fe y, por tanto, como un polo de una elipse? ¿No existe una visión neutra, histórico-crítica, del binomio "fe post-pascual" y su "estímulo pre-pascual", el "Jesús histórico" y el "Cristo de la fe"? Siempre estuvo claro, por la forma cuádruple de los Evangelios, que entre ambos polos se había producido un proceso de formación y transformación. La fuerza de este proceso se ha hecho cada vez más evidente con cada nueva oleada de estudiosos, desde Richard Simon, luego la Ilustración (Reimarus-Lessing), después D. E Strauss y finalmente en el enfoque crítico de la forma y crítico de la redacción que comenzó con W. Wrede.

A raíz de la oposición entre Strauss (*Das Leben Jesu*, isted.,

1835/183 6) y Schleiermacher, el problema puede ilustrarse mejor utilizando el concepto de la forma [*Gestalt*]. No cabe duda de que la fe de los primeros cristianos aplicó ideas, conceptos, títulos, en diversos grados, al fenómeno de Jesús para comunicárselo a sí mismos y a los demás. La pregunta decisiva, por tanto, es: ¿Ha articulado este proceso una "forma" original, identificado su significado y revelado sus verdaderos contornos, o ha tomado lo que originalmente era un núcleo relativamente carente de forma y lo ha revestido con sucesivos ropajes, que en última instancia dan lugar a una "forma" plausible? Strauss cree poder demostrar esto último y mostrar el proceso que conduce a ello como la construcción de un mito. Sin embargo, el centro de interés no reside, como podría pensarse, en la transformación del sustrato histórico en esta imagen míticamente realzada. Tal interés pertenece a nuestro siglo; para Strauss, la construcción de mitos es un proceso inconsciente. Más bien, el centro de interés se halla enteramente en el mito mismo, que, como en Hegel, es la representación gráfica y el modo de aprehensión de una idea que aún no se ha captado a sí misma directamente. Como tal, la "forma" es mítica y, por tanto, penúltima (como el arte clásico en la *Fenomenología* de Hegel); está a un paso del conocimiento absoluto -en el caso de Strauss, del intelecto ilustrado del hombre moderno-. Incluso podemos captar la palabra "forma" [*Gestalt*] en el propio Strauss: El mito, dice, es "producido por la conciencia total de un pueblo o de un círculo religioso, ... no es la cáscara en la que, para beneficio y edificación de los ignorantes, un hombre inteligente reviste una idea que se le ha ocurrido. El núcleo histórico, que Strauss no niega en absoluto, aunque lo considere difícil de aislar, sigue siendo para él y para el creador de mitos el puro estímulo de su poesía, en la que se sostiene 16 la "idea": la divinidad del hombre en su conjunto, la "encarnación de Dios desde toda la eternidad ". "Éste, y sólo éste, es el tema absoluto de la cristología: a saber, el hecho de que este contenido parece ligado a la persona y a la historia de un individuo. La única razón para ello es subjetiva: este individuo, a través de su personalidad y destino, se convirtió en la causa por la que ese contenido" -a saber, la "idea" de la humanidad como tal- "se elevó a la conciencia ordinaria; además, el nivel espiritual del mundo antiguo y de las gentes de aquellos tiempos hizo que los hombres sólo pudieran contemplar la idea de la humanidad en la figura concreta de un solo individuo."17 Sin embargo, esta *figura* no es la del "Jesús histórico", sino la de la *Gestalt* mítica, a la que Strauss es el primero en referirse

como el "Cristo de la fe", a diferencia del "Jesús histórico".[18] Mientras que en Strauss todo el énfasis estaba ya en el espíritu humano que (inconscientemente) crea mitos, la tendencia que él representaba llega a su fin en Bruno Bauer, donde toda la figura [*Gestalt*] de Cristo (y Bauer concede que bien pudo haber un Jesús histórico detrás de ella) parece haber sido inventada por los primeros evangelistas. Es decir, es "el producto de su autoconciencia". En Feuerbach, finalmente, esta figura es la realización del deseo humano de tener un Dios que aparezca a los sentidos, un Dios al que el hombre pueda atribuir toda la perfección humana pero también sobre el que -en la Pasión- pueda descargar "la suma de la miseria humana".

Todo el siglo XIX se opuso a esta liquidación del cristianismo -y es bien sabido que el propio Strauss, a pesar de todas las concesiones temporales, tuvo finalmente que admitir que ya no nos es posible ser cristianos- defendiendo resueltamente la accesibilidad directa de la figura de Jesús: de la persona de Jesús proceden todos los impulsos decisivos que han despertado la fe y la acción ética cristiana en la historia: cada nueva generación tiene un encuentro nuevo y directo con esta Persona. En nuestro próximo apartado, volveremos sobre estas insistentes afirmaciones, que todavía tienen algo que decirnos.

Por el momento, sin embargo, debemos dedicar nuestra atención al resurgimiento de la idea de Strauss a finales del siglo XIX sobre la base de presupuestos bastante diferentes y de mayor peso; a saber, que la "figura" [*Gestalt*] de Jesús, tal como ha influido en la fe y en la historia de la fe, fue el producto de una reflexión posterior. En 1901, William Wrede inició la discusión crítica sobre la composición de los Evangelios (aunque reconociendo el trabajo previo de Bruno Bauer). Al separar, en el texto, los niveles de interpretación del acontecimiento original, llegó a la conclusión de "que Jesús no pretendió, de hecho, ser el Mesías".[19] Esta afirmación es idéntica a la del joven R. Bultmann de que "la vida de Jesús no fue mesiánica".[20] No necesitamos entrar en los pasos individuales de la crítica de la forma o de la crítica de la redacción que condujeron a este veredicto o que posteriormente se esforzaron por corroborarlo; todo lo que es importante para nuestros propósitos es esto: si comparamos el peso del kerigma evangélico completo con algún sustrato prepascual (una reconstrucción hipotética de proporciones extremadamente escasas), el primero es tan abrumador que el segundo puede descartarse como insignificante en lo que a la fe se refiere. La transición a través del judaísmo helenístico (con lo que entra en juego la tesis de W. Bousset)

y el desarrollo de la soteriología de Pablo constituyen la sustancia de un anuncio que nos concierne directamente, incluso hoy. Este anuncio sólo necesita ser purificado de sus aditamentos mitológicos, y será escuchado como una palabra divina, dirigida a cada individuo en su vida personal y encontrando la respuesta de la fe y la conversión. Es el kerigma el que posee forma, *Gestalt*; el Jesús histórico (y también Bultmann intenta reconstruirlo)[21] es pálido y "sin forma", aunque a veces Bultmann hable de una cristología implícita en el desafío de Jesús a sus oyentes.[22] Desde el punto de vista formal, por tanto, existe una relación entre Bultmann y Strauss similar a la que existe entre Karl Barth y Schleiermacher: Bultmann y Strauss tienen en común la falta de interés por la persona histórica de Jesús y el interés por desmitificar los Evangelios para llegar a la "idea" (liberal, hegeliana) o al "kerigma" (existencial, promotor de la fe). Barth y Schleiermacher están formalmente unidos en la elipse cerrada formada por la imagen primigenia reconciliadora [*Urbild*] y la conciencia reconciliada, pero la diferencia es que en Schleiermacher, esta imagen primigenia es la persona de Jesús, mientras que en Barth, es la palabra de Dios: en Schleiermacher, la conciencia reconciliada es la de la "piedad"; en Barth, es la de la "fe". En Bultmann, como en Barth, el idealismo protestante se reorienta hacia la ortodoxia, conservando su forma exterior. Pero, mientras que en el caso de Barth se da por supuesta, en la práctica, una unidad directa entre Jesucristo y la palabra de la Escritura, en Bultmann se produce un hiato casi completo entre el Jesús "neutro", histórico, y la fe-kerigma existencialmente comprometida, bipolar. Sin embargo, también en el caso de Barth podemos preguntarnos si la identidad que afirma con tanta fuerza es sostenible sin la mediación de la exégesis. Por el momento tenemos que tomarnos en serio este paréntesis como un desafío a nuestra propia posición: después de todos los análisis histórico-críticos, ¿se puede seguir aplicando nuestro concepto de *Gestalt* a Jesucristo?

2. Superar el hiato entre "Historie" y "Geschichte".

La distinción entre los términos *Historie* y *Geschichte* tiene su origen en G. Wobbermin.[1] Es sintomática de una "neutralidad" científica que se adentra en el ámbito comprometido que presupone la teología. *La Historie* es la ciencia exacta de la historia, pero sus resultados son siempre hipotéticos; la *Geschichte* es el pasado tal como sigue influyendo en el presente, experimentado como una realidad viva.

Puede y debe ser examinada por los métodos de *la Historie*, pero en última instancia *la Historie* no determinará su validez. La distinción entre ambas -sobre todo en los problemas que plantea- proporciona la clave de un hecho extraño: tanto en la estela de Strauss como, un siglo después, en la de Bultmann, se produjo una vigorosa reacción contra la devaluación de la figura de Jesús; pero en el primer período, en el siglo XIX, mientras se subrayaba con más fuerza la continua influencia *geschichtlich* de la figura de Jesús (contra la especulación que tendía a diluirla), apenas se prestaba atención a su *historicidad*. En el segundo período (posterior a Bultmann), sin embargo, quienes se oponen polémicamente a la interpretación existencial *y geschichtlich* de Bultmann se basan en una *Historie* que lleva todas las marcas de lo *geschichtlich*, es decir, que trasciende la distinción trazada por Wobbermin.[2]

Ambos períodos comparten la misma preocupación básica, pero resulta evidente que también comparten ciertas limitaciones que habrá que superar si se quiere llegar a una verdadera solución de la cuestión. En ambos periodos, por ejemplo, se habla con la misma convicción teológica, aunque lo que los oponentes de Strauss (hasta Ritschl y Kahler) tienen en mente no son las objeciones de la crítica textual erudita, sino la teoría a priori del "mito" y la "idea", mientras que los oponentes de Bultmann y los posbultmannitas quieren utilizar los mismos argumentos contra los a prioris ocultos de la crítica de la forma y la crítica de la redacción.

Comencemos con unas palabras de Harald Riesenfeld contra Bultmann, para mostrar la unidad de los dos frentes. Consciente o inconscientemente, Riesenfeld trabaja con los mismos conceptos que los adversarios de Strauss; su preocupación central es la autoconciencia de Jesús, y la cuestión es ésta: ¿Qué tipo de autoconciencia debe haber sido no sólo para poder ejercer un efecto histórico [*geschichtlich*] directo sobre nosotros hoy (a través de la Escritura), sino también para haber dado lugar a cosas como los acontecimientos posteriores a la Pascua en la Iglesia primitiva? Naturalmente, planteada de este modo, la pregunta ya contiene un juicio previo (a saber, que tales acontecimientos se produjeron, de hecho); pero invita al oponente a mostrar cómo puede fundamentarse científicamente la negación del mismo.

> En su unidad de ideas internas y forma externa [dice Riesenfeld] -unidad que se ha conservado en su integridad a lo largo de la historia de la Iglesia-, el cristianismo del Nuevo Testamento es demasiado potente para explicarlo adecuadamente sin la

> iniciativa seminal de una personalidad creadora igualmente potente. A este respecto, sin embargo, las representaciones más recientes de la persona de Jesús son demasiado superficiales y vacilantes para ser psicológicamente creíbles. . . . Se plantea la cuestión de si el lector ordinario del Nuevo Testamento, no agobiado por cuestiones exegéticas, no puede tener una imagen de Jesús más viva, personal y tangible que la que se encuentra en las reconstrucciones eruditas contemporáneas. Además, una imagen "ingenua" de este tipo se corresponde en gran medida con la imagen de Jesús que nos ha llegado a través de la tradición cristiana. ¿No es cierto que esta imagen, que no es en absoluto ingenua, sino una visión universalmente cristiana, impregnada por casi dos mil años de reflexión y corroborada por un vasto acervo de experiencia, contiene una intuición confirmada por la comprensión y la vida humanas que no puede descartarse sin más?3

El autor continúa diciendo que la imagen de Cristo no puede separarse de la autoconciencia creativa de Jesús y que nuestro método de aproximación no puede ser el del "método rígido", sino la "interacción del análisis crítico y una intuición igualmente creativa". Sin esta complementariedad "llegamos inevitablemente a una distorsión". Un vistazo a la historia de la religión en el Antiguo Testamento antes de Jesús muestra "que las nuevas salidas significativas nunca tuvieron lugar de forma anónima"; y del mismo modo que todo el concepto de "evangelio" es nuevo y único, el "impulso" que hay detrás de los cuatro evangelios, que convergen en la imagen sustancial de Jesús, también debe haber sido nuevo y único. Ellos "no pueden ser explicados excepto en la suposición de que Jesús era una personalidad viva, ejerciendo su influencia y su voluntad." "Este tipo de cosas simplemente no se pueden inventar". Precisamente el cuádruple tratamiento del mismo material hace imposible que el "impulso en el centro haya sido una invención de la Iglesia primitiva". De hecho, hace posible que tengamos una "visión estereoscópica" de la autoconciencia y la persona de Jesús, un método que, hasta ahora, no se ha explorado ni explotado. Sin embargo, una vez vislumbrada, esta autoconciencia enfrenta "a todo lector de los Evangelios" y "también a todo estudioso con ciertas decisiones muy personales, decisiones que ninguna 'objetividad', por bienintencionada que sea, puede eludir".

Así, Riesenfeld opina que la toma de decisiones es parte integrante de una investigación adecuada y objetiva; "Una larga y rica experiencia nos lo enseña". Como hemos dicho, se ha seleccionado este pasaje contemporáneo porque utiliza en gran parte el vocabulario del siglo XIX. Volveremos brevemente a ese siglo.

a. El "impacto total" de la "personalidad"

El siglo XIX se mueve dentro de la perspectiva fundamental creada por Schleiermacher, es decir, dentro de la elipse formada por la personalidad única de Jesús, viviente en la historia, prototipo de hombre totalmente habitado por Dios, y la conciencia piadosa del creyente dentro de la Iglesia, que experimenta esta conciencia como efecto de la causa anterior, histórica. La propia perspectiva puede presentar los más variados matices: Jesús puede ser visto en un molde ortodoxo y conservador o, en el otro extremo del espectro, como el "hombre puramente divino" del Liberalismo; y para quien experimenta esta conciencia religiosa, la Iglesia puede ser un requisito necesario o algo bastante prescindible.

El "núcleo duro" de la cristología de Schleiermacher es la unidad del prototipo original y el individuo histórico. Su concepto de prototipo [*Urbild*] procede de Kant, que lo utiliza para designar una idea no real, pero su concepto de individualidad debe su existencia a la fase final del *Sturm und Drang* y a los comienzos del clasicismo literario. Según este último (cf. sus *Reden über die Religion*), las grandes personalidades median la vida total (divina) del universo ante quienes viven aislados o al nivel de los sentidos. Los "mediadores religiosos" son los "verdaderos sacerdotes del Altísimo". Sobre esta base, pudo (en el quinto "Discurso") construir una especie de cristología a priori, según la cual el Mediador último debe "participar de la naturaleza divina" y "precisamente del mismo modo en que participa de la naturaleza finita".[4] Pero Schleiermacher ya está hablando del Jesús histórico, del mismo modo que, para él, la única religión viva es la histórica, no una religión abstracta y racional. De todos modos, incluso ahora (como más tarde, en el *Weihnachtsfeier*,[5] en la *Glaubenslehre*) se abstrae de las particularidades históricas de la vida de Jesús, que considera inciertas, para concentrarse en ese "impacto total" de la actitud de Jesús hacia el Padre -incluso en sus sufrimientos- que fue y sigue siendo vigorosa y creativa en la historia. De ello resulta una restricción doble y de gran alcance. En primer lugar, restringe el ámbito al Jesús histórico en su ministerio público, hasta la Pasión inclusive. La Resurrección, Ascensión y Segunda Venida de Jesús "no pueden establecerse como partes propiamente constituyentes de la doctrina de su Persona".[6] En segundo lugar, el campo se estrecha al equiparar la persona de Jesús con su influencia continuada, al equiparar la esencia-cristología con la soteriología.[7] En conjunto, esto implica que el significado soteriológico tradicional del *Triduum mortis et resurrectionis* se desliga

de su fundamento histórico y se reubica en la vida prepascual de la "personalidad" de Jesús. Al mismo tiempo, lo significativo de esta existencia histórica individual es sólo el "impacto total"; los detalles (los milagros, por ejemplo) se abandonan a las invasiones de la crítica -que Schleiermacher prevé.[8]

De ello se desprende lo cuestionable que resulta, a la larga, el continuo énfasis en el "impacto de la imagen de la persona de Jesucristo "[9] . Esto puede verse claramente en De Wette (*Lehrbuch der Dogmatik* I [1813], II [1816]), donde la fe en la divinidad de Cristo es "de naturaleza ideal y estética", y esta fe -en un dualismo similar al de Jacobi- se opone al "enfoque puramente natural y racional" de la razón fría, lo que significa que la visión de la *Gestalt* de la religión no puede recibir ningún tipo de justificación racional. Merece una consideración más seria el intento de Christian Hermann Weisse de construir una "Dogmática filosófica" (I-III, 1855-1862). Weisse fue esencialmente un filósofo y escritor sobre estética, pero también hizo una importante contribución a la crítica textual del Nuevo Testamento (su "hipótesis marcana"); afirma que es necesaria una receptividad estética si queremos apreciar la revelación divina y ver la "naturaleza primaria y ejemplar" de Jesús. Para Weisse (como más tarde para Riesenfeld), es esta visión estética la que hace que la imagen "plástica" de Jesús emerja de la pluralidad de los Evangelios. Esencialmente, la enseñanza de Jesús es importante para revelar su personalidad: ningún mortal ha pronunciado tales palabras, ni antes ni después.[10] En y a través de los textos, diversos y vulnerables a la crítica como son, puede discernirse un núcleo personal que "lleva inequívocamente el sello, no de lo poético o mítico, sino de lo histórico, aunque no esté libre de todo tipo de elementos no históricos".[11] Y cuando Schleiermacher quiere ver a Cristo no sólo como modelo último [*Vorbild*], sino explícitamente como prototipo y fuente [*Urbild*] de toda piedad, Weisse ve en Cristo la *imago Dei* universal-natural elevada a las alturas de un *similitudo* que es revelador de Dios. Sin embargo, para el filósofo Weisse, el aspecto histórico de Jesús resulta indiferente, aunque de un modo diferente: considera a Jesús como el único caso en el que el Logos se encarnó con éxito en la humanidad, ya que el pecado se opone a una encarnación que abarque toda la historia.

Característico del desarrollo posterior de la línea de la "personalidad" es el planteamiento de Alexander Schweizer, que se pregunta de dónde procede el impulso histórico creado por el fundador de una religión.12 Resulta, dice, cuando una gran

personalidad individual atrae a individuos afines receptivos y se expresa en ellos y a través de ellos, libremente y sin violencia. Una obra de arte (¡otra vez lo estético!) siempre tiene una esfera de influencia limitada, pero lo religioso, puesto que se refiere a lo Absoluto, y siempre que esté libre de ingredientes irreligiosos, puede reclamar la universalidad: su dignidad no es sólo la del "patrón" [*Vorbild*] -aunque necesariamente también lo sea-, sino también la del prototipo y la fuente [*Urbild*].

En la Cristología de Dorner,[13] se intenta abrir el sistema de Schleiermacher en dos direcciones. Quiere presentar un contenido genuino y objetivo para la fe de la Iglesia[14] e identificar una hipóstasis trinitaria preexistente en el trasfondo de la personalidad histórica de Jesús. La idea de que la propia unión de las naturalezas tiene una historia, al menos un aspecto histórico, y que Jesús se convierte así en el "individuo central" de la humanidad -a estas dos ideas tendremos que volver. Lo esencial aquí es que Dorner está dispuesto a permanecer en el nivel de una especie de contemplación platónica de la esencia del "Cristo de la fe" en el "Jesús de la historia";[15] el Jesús histórico se toma aquí más en serio que en Schleiermacher, pero queda abierta la cuestión de si las objeciones histórico-críticas (ya planteadas por Strauss) a este tipo de contemplación de la esencia se aprecian con suficiente claridad. "La *mirada* de la fe", dice Dorner, "es capaz de suscitar la imagen del Redentor, palpitante de vida, a partir de los rasgos mudos de los registros; y también sabe que el contenido esencial de su historia se conserva y se hace eterno en la persona viva del Señor exaltado".16 Sólo en Martin Kahler volvemos a encontrar este concepto de persona, que abarca el tiempo y la eternidad.

Entre ambos, en Ritschl y su escuela, se vuelve a caer en el concepto restringido de personalidad, que -lógicamente- identifica todos los atributos teológicos de la *esencia* con atributos de *influencia* o *realización*. Desaparecen las afirmaciones sobre la resurrección[17] y la preexistencia: Jesús es la persona arquetípica en la medida en que revela la personalidad eterna de Dios. Puesto que toda observación "neutra" perturba la "influencia recíproca" cerrada entre el Revelador y el que, en la fe, pretende seguirle, la cuestión histórico-crítica ni siquiera se plantea. Cuando vuelve a surgir en la cristología de Wilhelm Herrmann, hace estallar definitivamente toda esta tradición del "impacto total de la personalidad".

En Herrmann, inicialmente, el círculo formado por el poder arrollador de la personalidad interior de Jesús (que fundamenta la fe)

y la influencia sobre el creyente está completamente cerrado. Lo fundamental no es la Escritura, que como tal constituye el objeto del método histórico-crítico con sus percepciones en constante cambio,[18] sino el encuentro *autoevidente* aquí y ahora con el creyente, es más, con el alma buscadora necesitada de redención y abierta a la fe. Este encuentro, que tiene lugar de nuevo cada día a lo largo de la historia, es el hecho primordial. Los seres humanos son continuamente atrapados por el impacto de la persona de Jesús y llevados a la fe. "La imagen de la vida interior de Jesús que nos presenta el Nuevo Testamento es tal que atrapa al hombre que anhela a Dios y le convence de que algo real e histórico [*geschichtlich*] se ha hecho presente en él, aunque contradiga toda otra experiencia, es decir, aunque sea -en sentido estricto- milagroso "[19]. Una vez más, aquí basta con el Jesús *histórico [historisch*]; el significado de la muerte de Cristo en la Cruz y el significado de la Resurrección no son directamente accesibles a los hombres y mujeres (de hoy). Como todos los dogmas, son "ideas producidas por la fe", secundarias al "fundamento de la fe". "[20] Es en este punto, donde todo el acontecimiento elíptico se inserta en el medio de la historia [*Geschichtlichkeit]*, que está fundamentalmente abierto a cada instante, donde la prueba de la verdad cristiana estaba destinada a ser más mortalmente vulnerable. Fue el estudio histórico-crítico de los Evangelios lo que convenció a Herrmann de que su imagen del "Jesús histórico" era insostenible. Ya no era posible mantener que la vida interior de Jesús era claramente "evidente"; sólo la fe puede discernir, en y a través de las ruinas y fragmentos dejados por la exégesis, la imagen que anuncia la salvación. El alumno de Herrmann, Bultmann, lo dirá categóricamente: "No sé cómo era el alma de Jesús, ni quiero saberlo "[21].

Quedaba un camino -y con él concluimos la lista-, a saber, el de Martin Kahler en su manifiesto: *Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche hiblische Christus* (1892) ["El llamado Jesús histórico y el Cristo bíblico de la historia"].[22] La formulación sarcástica de Kähler, "el llamado Jesús histórico", muestra que, para él, el método histórico-crítico, con su búsqueda de un Jesús en términos históricamente verificables, tratando de encontrar una "imagen" del Jesús prepascual que sea plausible (en el sentido de Ritschl y Herrmann), simplemente conduce a un callejón sin salida. Sólo parece haber una alternativa, a saber, la elipse bultmanniana entre el kerigma y la fe existencial; y de hecho Kähler se acerca sin duda a una "disolución kerigmática del

hecho histórico en el sentido existencial".[23] Pero la segunda parte de su paradójico título revela otra cara: el Jesús histórico, el Jesús prepascual, es sólo un aspecto parcial de la realidad total de Cristo: éste es el Señor vivo, resucitado y exaltado, y creído y proclamado como tal por los discípulos pospascuales. Sólo esto puede dar una "imagen" coherente de una realidad que Kahler puede llamar tanto "suprahistórica" [*übergeschichtlich*] como "histórica" [*geschichtlich*]. Una vez más, por supuesto, esta imagen es sólo para los "ojos de la fe".[24] Hay una ambigüedad en este último punto que no puede pasarse por alto. Puede interpretarse en el sentido de una "percepción de la esencia" [*Wesensschau*], tal como hemos hablado en relación con Dorner, en cuyo caso integraría después de todo al Jesús prepascual, cuya imagen el método histórico-crítico considera inalcanzable. Por otra parte, podría interpretarse anticipándose a Bultmann (aunque esto dista mucho de la intención de Kahler) en la medida en que el residuo indisoluble de la primera alternativa nos orienta hacia la segunda: el objeto de una fe viva, operante aquí y ahora, se encuentra únicamente en el kerigma. Es en este kerigma donde Kahler discierne la realidad y la eficacia actuales de la persona del Cristo exaltado. Ahora bien, la pregunta es inevitable: ¿Hasta qué punto el objeto de este anuncio es un "hecho" histórico? Se interprete como se interprete la posición de Kahler, éste evita enfrentarse a la cuestión de la justificación subyacente de la investigación exegética. La pregunta de Strauss tuvo que ser planteada de nuevo, más precisamente, por Bultmann; y, a menos que se afronte y se responda, es imposible acercarse a la figura [*Gestalt*] de Jesús.

El argumento constantemente recurrente de que esta figura es inalcanzable queda temporalmente despojado de su fuerza por la teoría del mito, que recibe un tremendo apoyo de la historia de las religiones. ¿Acaso no vemos en el mundo helenístico una gran cantidad de historias de milagros, nacimientos virginales de hombres famosos, dramas cúlticos que representan la muerte y resurrección de dioses, títulos de *kyrios*, conceptos de *theios anēr*, etc.? ¿No era inevitable que la historia palestina de Jesús, en su transición a la diáspora judía y al cristianismo gentil, se vistiera automáticamente ("inconscientemente", habría dicho Strauss) con ropajes como éstos? La idea de que los acontecimientos históricos podían ser la base de apoteosis había sido propuesta hacía tiempo por Euhemeros.[25]

b. "Continuidad en la discontinuidad"

Después de Bultmann, la cuestión del "impacto total" de la "personalidad" de Jesús sólo puede discutirse en el contexto de la investigación histórico-crítica; la pregunta es: ¿Cómo podemos llegar al Jesús pre-pascual a través del testimonio de fe post-pascual? Nuestra cita de Riesenfeld muestra que, al plantear esta pregunta, no necesitamos abandonar las cuestiones presentadas por el siglo XIX. También en este caso nos encontramos con que la imagen de Jesús se ha reducido al período de su ministerio público, lo que nos sigue planteando la cuestión de si se entendía a sí mismo, a modo de anticipación, como Aquel que moriría y resucitaría. Fue J. Weiss, siguiendo a Dalman, quien introdujo el término "proléptico "[26] , que desde entonces se ha generalizado, y ahora ya no es posible preguntar por el Jesús histórico sin plantear la cuestión de su autoconciencia. A diferencia del siglo XIX, no se trata de averiguar cómo nos afecta su autoconciencia (en la "simultaneidad" kierkegaardiana), sino de ver cómo se expresa en los documentos de la fe cristiana primitiva. El efecto que estos documentos tienen sobre nosotros es una cuestión secundaria, pero relacionada.

Es bien sabido que se produjo un cambio entre los de la escuela de Bultmann tras la conferencia de E. Kasemann de 1953.[27] La idea fundamental era que un kerigma sin referencia a la persona histórica de Jesús estaba destinado a flotar en el vacío y no podía suscitar la fe. Kasemann afirma "que hay pasajes en la tradición sinóptica que el historiador simplemente tiene que reconocer como auténticos si quiere seguir siendo historiador, . . . que, de la oscuridad de la historia de Jesús, emergen rasgos característicos y relativamente claramente reconocibles de su predicación" y que éstos también pueden establecerse en y a través de la continua "conexión y tensión entre la predicación de Jesús y la de su comunidad". "La cuestión del Jesús histórico es legítima: es la cuestión de la continuidad del Evangelio en la discontinuidad de los tiempos "[28]. Kasemann ve la imagen de Jesús - a pesar de la falta de títulos honoríficos- que se desprende de las intenciones de Jesús; Ernst Fuchs también la ve en la actitud de Jesús, en particular hacia los pecadores. Para Fuchs, éste fue "el verdadero contexto de su predicación".[29] La decisión que Jesús, según Bultmann, instó a otros a tomar sólo puede ser "el eco de aquella decisión que él mismo tomó", una decisión "peligrosa" que puso en juego su vida. Por eso, Fuchs puede afirmar que "desde el principio, la relación de Jesús con Dios presupone la Pasión".[30] *Jesús de Nazaret* (1956), de Günther Bornkamm, va más allá de este análisis, en la medida en que intenta

retratar el impacto humano que produjo Jesús en sus discípulos y oyentes, que ya había moldeado la fe antes de la Pascua. Lo que emerge es la "manera asombrosa y soberana que tiene Jesús de afrontar cada situación que se le presenta en las personas con las que se encuentra". Esto está "siempre en el más agudo contraste con lo que la gente espera de él y espera para sí misma". Está claro que "conoce el corazón"; tiene una mirada increíblemente penetrante.[31] Por último, tiene lo que los Evangelios llaman su "autoridad", "con lo que quieren decir algo arraigado en el Jesús histórico y que pertenece a él antes [!] de toda interpretación".[32] Así que ya es posible decir que "la 'cualidad mesiánica de su ser' es inherente '*a* su palabra y a sus acciones y a la inmediatez de su manifestación histórica [*geschichtlich*]' ",[33] de tal manera que Hans Conzelmann puede acuñar la expresión "cristología indirecta": Jesús "ve cómo el reino se hace efectivo en sus actos y entiende su predicación como la última palabra de Dios antes del fin".[34] Sin embargo, dado que, según Conzelmann, Jesús no *se* predicó *a sí mismo*, la transición posterior a la Pascua a la cristología directa sigue abierta. También queda abierta, de hecho, en el temprano libro de Gerhard Ebeling sobre la fe, en el que Jesús aparece esencialmente como un "testigo de la fe", es decir, alguien que primero ejerce la fe y la suscita en otros; no reaparece, vivo, para ser "el objeto de la fe", sino para ser el "fundamento de la fe" e impregnarla de vitalidad.[35] O, como dice en otro lugar, "Jesús sólo es objeto de la fe en la medida en que él mismo es su fundamento y su fuente".36 El objeto de la fe, en el verdadero sentido, es Dios; su causa ("¿fuente?") es "el encuentro con el Hijo del Hombre".[37] Para Ebeling, por tanto, citar la Resurrección no añade nada esencial a la estructura de la cristología prepascual.[38]

Existe aquí un amplio espectro de posibles formas de conciliar los resultados de la investigación histórico-crítica y el dogma tradicional. Aunque todas ellas reconocen algo así como una cristología "indirecta" (W. Marxsen dice "implícita") en las palabras, la actitud, la "fe" y el porte soberano de Jesús, la pregunta sigue en pie: ¿Aporta la articulación pospascual algo cualitativamente nuevo (en cuyo caso, aparentemente, la investigación histórico-crítica no podría hacerle frente)? ¿O simplemente dice lo mismo pero ahora de forma proclamable, es decir, transponiendo esa realidad al pensamiento-símbolo lingüístico de otras culturas? Frente a este resultado, el hecho de que la obsesión decimonónica por el método científico exacto (kantiano) haya sido desechada y sustituida por las técnicas de "comprensión" o de análisis fenomenológico del historicismo[39] no cambia

nada fundamental en lo que respecta a nuestro objeto de estudio. Las cosas toman otro cariz cuando nos damos cuenta de que algunos de los enormes prejuicios de la escuela de la "filosofía de las religiones", y de la crítica de la forma y de la redacción, quedan simplemente arrinconados por una sobria investigación histórica. Esto significa que el argumento del "impacto total de la personalidad de Jesús", utilizado por el siglo XIX de un modo en gran medida a priori, vuelve ahora a salir a la palestra como un resultado a posteriori de la erudición.

En primer lugar, está la reflexión directa sobre la cronología del período comprendido entre la muerte de Jesús (30 d.C.) y la conversión de Pablo (entre 32 y 34 d.C.), el "Concilio de Jerusalén" apostólico (48 d.C.) y las cartas paulinas (50-56/57 d.C.). Martin Hengel concluye que "entre la muerte de Jesús y la cristología plenamente desarrollada que encontramos en los primeros documentos cristianos, las cartas paulinas, . . . [Sabemos hasta qué punto Pablo recurrió a "fórmulas prepaulinas", pero debemos preguntarnos hasta qué punto "él mismo colaboró activamente, como autoridad teológica erudita, en la elaboración de tales fórmulas en Antioquía durante los catorce o dieciséis años anteriores al Concilio de Jerusalén, es decir, hasta qué punto asumió material que *le era* realmente *ajeno*". La teoría de que hubo una amplia influencia de ideas procedentes del helenismo, el gnosticismo y las religiones mistéricas ha sido refutada hoy por otras fuentes; además, la existencia de una comunidad judeohelenista de habla griega debe remontarse hasta Jerusalén, lo que a su vez implica la existencia de una comunidad judeohelenista cristiana también allí.[41] En consecuencia, la noción hasta ahora no demostrada de que las comunidades cristianas gentiles tuvieron una influencia en la formación de la cristología postpascual se vuelve cuestionable, si no totalmente fuera de cuestión. En los pocos años en cuestión, en los que, según Hengel, "ocurrió más" en términos de cristología "que en los setecientos años siguientes de historia de la Iglesia "[42] , asistimos a la formación de las ideas de la preexistencia y naturaleza divina de Jesús, su papel en la creación y el envío del Hijo por el Padre (este último a partir de raíces en la especulación sapiencial judía). Jesús, que después de todo fue crucificado como pretendiente al mesianismo[43] , no necesitaba ser llamado "Mesías" hasta más tarde, por el kerigma. Incluso la fórmula "Cristo murió por nuestros pecados", que es ciertamente "prepaulina", no puede demostrarse que fuera cronológicamente secundaria.[44] Ciertamente debemos suponer que, en los cruciales años iniciales, la mayoría de las afirmaciones

cristológicas existían simultáneamente (como sólo es apropiado, teológicamente al misterio de la muerte y resurrección de Jesús); también debemos suponer que la cristología experimentó un "desarrollo positivamente explosivo". Todo esto pone en duda los intentos constantemente reiterados de dividir la cristología en diferentes etapas de desarrollo: primero en las comunidades arameas, luego en las helenístico-judías y finalmente en las helenístico-gentiles.

Gerhard Delling hace su valoración de la cronología desde Jesús hasta la Iglesia primitiva y, en vista de que "desde el principio, es decir, inmediatamente después de la Pascua y, por tanto, muy poco después del ministerio público de Jesús", los discípulos emplearon los más diversos paradigmas del Antiguo Testamento para interpretar su enseñanza y los acontecimientos de la Pascua, concluye que Jesús debió de ser entendido durante su ministerio terrenal como la exégesis completa de la palabra de Dios; no sólo eso, también debió de entenderse a sí mismo como tal. "A su vez, esto significa que la cadena de la tradición prácticamente enlaza con la vida y la obra de Jesús".45 Además, "hoy en día, por extraño que parezca, apenas se menciona el asombroso logro teológico, históricamente hablando, de aquellos primeros hombres al interpretar los acontecimientos centrados en Jesús sobre la base de las pruebas disponibles".46

Este sería el lugar para una discusión detallada de los diversos intentos serios y metódicos que se han hecho para demostrar la necesaria continuidad que existe a través de la discontinuidad de los acontecimientos de la Pascua. Está, por ejemplo, la meticulosa investigación de un Joachim Jeremias47 , a quien nadie48 puede acusar de parcialidad fundamental, en sus análisis del uso por Jesús del término "Abba "49 , las palabras eucarísticas de institución50 , el advenimiento del período final de la historia de la salvación y el reavivamiento del Espíritu que se había extinguido en Israel51 . También están las teorías de la escuela sueca sobre los métodos contemporáneos de transmisión de la tradición52 , aunque, dado que Jesús no tenía una organización como las escuelas rabínicas, es difícil aplicarle estas teorías. Más plausibles son las cautelosas medidas tomadas por Heinz Schurmann con respecto a "los comienzos prepascuales de la tradición *logia*".53 A pesar del hecho de que, en la antigüedad, la gente tenía mucha mejor memoria que nosotros,54 el mero recuerdo personal de las declaraciones de Jesús por parte de los discípulos después de Pascua es insuficiente como base para una tradición fiable: "Sólo si hubo una continuidad de tradición fomentada y sostenida desde el círculo de

discípulos anterior a la Pascua hasta la comunidad de fe posterior a la Pascua, podemos confiar en las palabras dominicales que han llegado hasta nosotros. Sin embargo, hay indicios de que tal continuidad existió "[55]. Jesús no fue sólo un maestro dentro de un círculo de discípulos que le seguían. (Había una "continuidad sociológica" que persistía en forma de una "continuidad de los que profesaban fe en él"; dentro de este círculo, incluso antes de la Pascua, había fe en la persona de Jesús). Él ya había enviado a sus discípulos antes de los acontecimientos de Pascua. Y para que proclamaran el reino como él quería, había que proporcionar a los enviados el material adecuado. "Nuestra sugerencia -aunque atrevida- es que Jesús elaboró conscientemente *sus logia* y se las dio a los discípulos como recurso para su propia actividad de predicación "[56]. "Era absolutamente esencial que estos hombres del pueblo, sin educación ni formación, tuvieran de memoria un acervo de palabras autorizadas "[57]. Mientras que en la estela de la Pascua es sobre todo Cristo quien es proclamado, *las logia* relativas al reino venidero, que hablan un lenguaje ya algo extraño, apuntan al período anterior a la Pascua. Pero los discípulos también tenían que poder hablar y contar de aquel que les había enviado. Y la dimensión de su predicación, que la situaba por encima de todas las palabras de los profetas ("Aquí hay uno más grande que Jonás", etc.), también debía estar presente en la predicación prepascual de los discípulos. W. Grundmann lo expresa audazmente así: "Es imposible explicar de forma inteligible cómo una historia sobre Jesús, que no atribuía ningún significado salvífico a su persona, pudo dar lugar a una proclamación que sólo se ocupara de su significado salvífico "[58].

Así, en el propio marco del método crítico de la forma, que busca siempre el *Sitz im Leben* en la comunidad, encontramos pruebas de una continuidad (en la discontinuidad) distinta de la de los intentos de los postbultmannitas descritos más arriba, aunque incorpore las iniciativas positivas de estos últimos, por ejemplo, la atención prestada a la pretensión de Jesús de tener plena autoridad, conteniendo como contiene una "cristología implícita". (De hecho, contiene más, si Jesús vinculó tan estrechamente la llegada del reino, el reino que *ya había llegado*, a su propia presencia y persona). Ahora, sin embargo, este mismo hecho nos enfrenta a la cuestión que ya no podemos aplazar: ¿Cuál es la relación entre esta pretensión prepascual de Jesús -y ya no podemos evitar hablar de su "autoconciencia"- y el acontecimiento pascual que elevó la fe de los discípulos a su plena

estatura? Y es inseparable de otra pregunta: ¿Cómo entendió Jesús su misión en el tiempo de vida que le fue concedido? ¿Era sólo el "testigo de la fe", o sabía que era más? ¿Cuál era el objetivo de sus esfuerzos? ¿Esperaba, o no, la irrupción trascendente del reino definitivo de Dios durante su vida? Y entonces, ¿en qué estado de ánimo se enfrentó a la amenaza de su muerte violenta? Todas estas cuestiones están interrelacionadas; sólo si reflexionamos sobre ellas podrá arrojarse luz sobre el significado del elemento de *discontinuidad* dentro de la continuidad exigida por tantos. Si no se tiene en cuenta este elemento, que separa y une a la vez (es decir, la crucifixión, la muerte, la sepultura y la resurrección), toda continuidad es meramente formal, carente en última instancia de consecuencias, y no nos deja más que la "causa" del Jesús histórico, aunque ésta fuera también la "causa" de la fe. Esta "causa" podría persistir; la predicación, instruida por él, podría atraer a mayores multitudes. Pero, al mismo tiempo, ¿qué ocurriría con toda la alta tensión evangélica que se mantiene en la comunidad primitiva y en Pablo? ¿No decaería y, una vez abandonada la esfera del judaísmo, caería al nivel de la mera ética? (Aunque el elemento apocalíptico de la Iglesia primitiva habría de prestar cierta urgencia, durante un tiempo, a tal ética). Todo lo que se ha dicho hasta ahora seguirá siendo preliminar e indeciso hasta que nos enfrentemos al complejo de problemas asociados con la apocalíptica, la autoconciencia de Jesús y el significado de la Cruz.

c. La provocación de la apocalíptica

Si la obra de W. Wrede puede considerarse como la señal del comienzo del colapso de la "personalidad" de Jesús y su "impacto total", la aparición en 1892 del libro de Johannes Weiss *Die Predigt Jesu vom Reiche* Gottes[59] marcó el final, en principio, de ese tipo de ética liberal e intemporal que se suponía había sido inaugurada por la "personalidad" de Jesús. En consecuencia, su intento de demostrar que, en el contexto de la apocalíptica judía, Jesús esperaba una futura venida del reino, y que esta expectativa configuró su ética, se encontró inicialmente con un rechazo unánime. Lo mismo ocurrió con la tesis análoga de Albert Schweitzer a principios de este siglo.[60] La misma interpretación fue aplicada a Pablo por R. Kabisch (1893) y más tarde por A. Schweitzer (1930). El cambio a favor de la apocalíptica sólo tuvo éxito en el periodo de entreguerras y de nuevo tras la Segunda Guerra Mundial. Ciertamente, el ambiente reinante no carecía de influencia; pero la época en sí no tenía un interés real o profundo en

algo tan limitado en el tiempo como el elemento apocalíptico que se encontraba en la predicación de Jesús y en la Iglesia primitiva. Sólo retomó este elemento apocalíptico para destilar de él algo perennemente válido (o, mejor dicho, intemporalmente válido), sacrificando el elemento históricamente condicionado o negándolo.

O lo sacrifican: A. Schweitzer había retratado esta dimensión históricamente condicionada de forma extrema y casi novelesca: Jesús había esperado la llegada del reino cuando envió a los discípulos; en su decepción, cuando éstos regresaron, se encargó de traerlo a la fuerza por medio de sus sufrimientos ("los dolores de parto del Mesías"); se dio cuenta de su error en la Cruz y lanzó su grito de abandono. Los escritores posteriores, y en particular los eruditos protestantes, que examinaron las palabras de Jesús con respecto a la llegada inminente del reino mucho más a fondo que Schweitzer, y que están convencidos de su autenticidad e importancia permanente, no encuentran ninguna dificultad en admitir abiertamente "que Jesús se equivocó en sus expectativas".[61] "Por razones cristológicas", los eruditos católicos ven que tal admisión no está justificada, pero tienen que reconocer que nos enfrentamos a "fragmentos mellados de la tradición "[62] que ni siquiera la Iglesia primitiva fue capaz de integrar en el cuadro de la enseñanza escatológica de Jesús. Así vemos que, en la práctica, a pesar de sus polémicas contra una revalorización existencial de los textos, estos estudiosos se ven obligados a seguir en gran medida el mismo camino.

O lo niegan diciendo que Jesús no esperaba en absoluto la llegada inminente del reino:[63] todos los pasajes que no hablan de la presencia del reino o son "intemporales" o no son auténticos o, en su contexto secundario, ya no pueden interpretarse. En este caso, toda la expectativa de la Iglesia primitiva de una llegada inminente del reino se considera producto de un elemento apocalíptico reintroducido, como el que cultivaron, sin duda, Juan el Bautista, en Qumrán y en todo el entorno judío.[64] Según este punto de vista, la actitud original de Jesús se resumiría mejor en la "escatología realizada" atestiguada en el Evangelio de Juan.[65] Así, el *Sitz im Leben* real de las expresiones de expectación inminente sería el retraso de la parusía tras la Pascua.[66]

Entre estas dos técnicas de evasión se encuentra el amplio espectro de quienes quisieran encontrar en Jesús el concepto escatológico del tiempo característico de la vida moderna, pues nadie niega que la Iglesia primitiva (en diversos grados) piensa en términos cronológico-

escatológicos. August Strobel, que sigue a Schweitzer al sugerir que Jesús pensaba en términos de una apocalíptica futurista, trata con severidad a estos "falsificadores" de la verdad histórica.[67] O bien niegan la dimensión temporal de la expectativa de Jesús sobre el reino venidero (su "concepto lineal del tiempo") o bien consideran esta última como secundaria respecto a la cuestión central.[68]

Si tomamos un poco de distancia de este debate tan cargado, surgen dos cosas que tienen un significado constante, (1) Hay una frontera fluida entre los que suponen una escatología (puramente) futurista y los que suponen una escatología (puramente) realizada en la mente de Jesús; sin duda tienen razón los que se aferran a la conjunción paradójica, en la predicación de Jesús, entre lo que ya ha venido y "está aquí" y el reino que aún está por venir. (2) No obstante, quedan algunos dichos que atestiguan sin duda una espera temporal por parte de Jesús. No pueden atribuirse a la comunidad pospascual ni reinterpretarse existencialmente en el sentido de una "espera permanente". Este problema residual exige una solución teológica.

1. Está claro que el "escatologismo coherente "[69] propuesto por A. Schweitzer y M. Werner no puede resucitar. Incluso los estudiosos más cercanos a este punto de vista tienen que reconocer la diferencia entre la actitud de Jesús y la del Bautista, por ejemplo, o la expectativa mesiánica media del judaísmo. A. Strobel habla de una "concentración del pensamiento apocalíptico en Jesús";[70] "De hecho, podría ser que la apocalíptica contemporánea se agudizara, por así decirlo, en varios momentos, en las reivindicaciones personales y el sentido de misión de Jesús, abriendo así el camino a la nueva realidad que se estaba gestando en él y a través de él".71 Lo que se está produciendo es un "nuevo punto de partida único, una profundización única".[72] Sin embargo, esta concesión nos acerca a la suposición de que, para explicar "la reivindicación única de autoridad de Jesús", "algo especial y completamente contingente debe haberle sucedido", aunque sucediera en el círculo de Juan el Bautista, "dentro del contexto general de la apocalíptica".73 Así nos acercamos a la misión *particular* de Jesús: "En Jesús, la escatología es inseparable de la cristología "[74]. Aquí es donde las declaraciones de Jesús sobre la realidad *actual* del reino cobran todo su sentido; es cierto que son minoritarias, pero muy claras. El reino no sólo se espera, sino que ya está "en medio de vosotros" (Lc 17,21), ya ha "venido sobre vosotros" (Mt 12,28; cf. Mc 2,19a: la presencia de Jesús es el tiempo de la salvación); esto da a las afirmaciones *futuristas* de Jesús un sentido y un timbre interiores muy

distintos de la apocalíptica judía.

Pero hay más. Además de lo que dice sobre la venida del reino (y del hecho de que ya ha llegado), hay una gran cantidad de enseñanzas de labios de Jesús que no parecen tener relación con la espera escatológica, sino que, como ha demostrado H. Schürmann, son de naturaleza puramente teo-lógica.[75] Jesús nunca presenta su ética como una "ética provisional" que se aplica hasta la venida del reino (A. Schweitzer), sino como una ética exigida por la santidad y la bondad paternal de Dios. Y Dios no es sólo el que "viene", sino el que siempre es Padre de sus criaturas.[76] Por eso Schürmann insiste en que la teología no sólo necesita categorías personalistas, sino también ontológicas. Por eso Schürmann insiste en que la teología no sólo necesita categorías personalistas, sino también ontológicas: "Dios es Señor y Padre: por una parte, esto es algo que Jesús ve revelado en la creación y en la Providencia rectora del Creador, y, por otra, lo discierne en las exigencias siempre válidas de Dios, antes, además y detrás de toda escatología".77 Y esta revelación tiene lugar en la conciencia única de Jesús, en su "conciencia de ser el Hijo", que se ve así como el punto de unidad de sus enunciados teo-lógicos y escato-lógicos.[78] No se trata de "neutralizar" los dichos futuristas: no hay que reinterpretarlos en un sentido existencial, como en muchos de los postbultmannitas, ni se trata de un "tiempo intermedio", supuestamente anunciado por Jesús, entre su Resurrección y la parusía. (Este último problema es una cuestión totalmente distinta.) La cuestión es que toda la vida y obra de Jesús exhiben ambas cosas simultáneamente: mira hacia adelante, hacia la realidad que vendrá sin falta, y posee la paz del hombre que realiza sin prisas sus tareas cada día que se le concede (cf. Lc 13,32s.). No *se limita a* vivir con vistas a esa "hora" - "Tengo un bautismo con el que ser bautizado; ¡y cómo me siento constreñido hasta que se cumpla!" (Lc 12,50)-, sino que la anticipa, viviendo constantemente en la inmediatez de la misión del Padre. Vive "prolépticamente" en ambas direcciones.

Hay, pues, dos polos en la vida y la conciencia de Jesús: por un lado, espera la llegada inminente del reino, pero, por otro, lo hace con la tranquila seguridad de quien vive enteramente para su misión. Y esta vida y esta conciencia se dirigen hacia la muerte, es decir, están circunscritas a una duración finita. Lo que está por venir implosionará en su vida, de eso está seguro; pero el momento preciso de esta hora permanece oculto. No hay contradicción entre estas dos cosas.[79] A partir de la confesión de Pedro, la disposición sinóptica del marco

temporal (que no contradice a la joánica en este asunto) muestra a Jesús caminando deliberadamente hacia esta hora que le espera en Jerusalén. (De hecho, esto parece tener eco en la premonición "sin saberlo" de Pablo cuando sube a Jerusalén, Hch 20,22.)[80]

2. Esto nos enfrenta a un problema: ¿cómo pueden coexistir en la conciencia de Jesús afirmaciones aparentemente contradictorias? Esto es particularmente difícil si se considera que el primer grupo, que supone que el advenimiento del reino (y la venida del Hijo del hombre) está temporalmente próximo, contiene palabras auténticas de Jesús.

a. A este primer grupo pertenecen los tres *logia* individuales de Marcos 9,1 (cf. Mt 16,28; Lc 9,27), Marcos 13,30 (Mt 24,34; Lc 21,32) y Mateo 10,23, citados con frecuencia. Los dos primeros están relacionados, el tercero sólo se encuentra en Mateo. Marcos 9:1 es este: "En verdad os digo que hay algunos de los que están aquí[81] que no gustarán la muerte antes de ver venir el reino de Dios con poder" (Mateo sustituye el reino de Dios por la venida del Hijo del hombre en su reino; Lucas lo matiza: "antes de que vean el reino de Dios"; hay que atenerse a la versión de Marcos). Cerca de esto está Marcos 13,30: "En verdad os digo que no pasará esta generación antes de que sucedan todas estas cosas". Los tres sinópticos sitúan esta frase aislada al final del discurso sobre el fin de los tiempos; con razón o sin ella, no podemos saberlo. En cualquier caso, la frase "todas estas cosas" parece referirse a los acontecimientos escatológicos decisivos. Más difícil de interpretar es Mateo 10:23: "Cuando os persigan en una ciudad, huid a la siguiente; porque de cierto os digo que no habréis recorrido todas las ciudades de Israel antes de que venga el Hijo del Hombre". Esta frase del gran discurso compuesto (Mt 10), ¿se refiere al envío preliminar de los discípulos, que tal vez no esperaban volver, o se refiere a la misión de sus discípulos después de su muerte? Porque también en otra parte les promete persecuciones en el cumplimiento de su misión y que ellos (en persona, no sus sucesores) no habrán conseguido recorrer todos los pueblos de Israel. No lo sabemos. Pero también aquí habla de un tiempo cercano (relativamente cercano, según la interpretación). Es a los contemporáneos de Jesús a quienes se refieren estos pasajes[82].

b. En cuanto a él mismo, vive a la espera de lo que Juan llamará "la hora", "mi hora", y que en Lucas se llama "vuestra hora y el poder de las tinieblas" (22:53) y en Mateo, "la hora que se acerca" (26:45). Temeroso, la anhela y espera el momento en que la habrá soportado:

"Tengo un bautismo con el que ser bautizado; ¡y cómo estoy constreñido hasta que se cumpla!". (Lc 12,50). Dice a los hijos de Zebedeo: "¿Sois capaces de beber el cáliz que yo bebo, o de ser bautizados con el bautismo con que yo soy bautizado?". (Mc 10,38). A la vista de pasajes como éstos, no parece tener sentido suprimir todas las predicciones de la Pasión como *vaticinia ex eventu*; las fórmulas breves (como Lc 17,25: "Pero antes tiene que padecer mucho y ser rechazado por esta generación") serán sin duda genuinas83. Esto vale también para los dos *logia* oscuros de Lucas 13,31-33, donde "perecer" y "terminar mi carrera" van paralelos, del mismo modo que, en las predicciones explícitas de la Pasión, muerte y Resurrección (al tercer día) van juntas. Por otra parte, sin relación directa con este destino (que en primer lugar pone fin a su vida terrena), está la espera del Hijo del Hombre. Jesús compartió sin duda esta espera con aquellos a quienes declaró que la venida del Hijo estaba "cerca". No entraremos aquí en la cuestión de si Jesús se identificó directamente con ese Hijo del hombre que aparecería "sobre las nubes del cielo", como soberano del mundo, imbuido de poder divino; simplemente afirmamos que la vida terrena y la presencia de Jesús están esencialmente relacionadas con la venida del Hijo del hombre: quien confiese a Jesús ante los hombres será reconocido por el Hijo del hombre ante los ángeles (Lc 12,8). La relación se hace explícita (por Jesús o por la tradición) en pasajes como Marcos 14,62: "Yo soy; y veréis al Hijo del Hombre sentado a la derecha del Poder, y viniendo con las nubes del cielo". Por último, una parte esencial de la perspectiva personal de Jesús sobre su futuro es su ignorancia de la hora, su no querer saber la hora (Mc 13,32: "Pero de aquel día o de aquella hora nadie sabe, ni siquiera los ángeles que están en los cielos, ni el Hijo, sino sólo el Padre")84, así como su disposición para ello, una disposición que es su posesión segura, tal como desea que la posean sus seguidores85. Todo este conjunto de aspectos se rige por el hecho de que el reino de Dios "está cerca", "se ha acercado", lo que significa una cercanía que no tiene término86.

c. Como hemos dicho, esta cercanía, paradójicamente, no debilita las palabras claras y sin duda auténticas de Jesús sobre el tema del reino de Dios ya presente. A diferencia de la predicación del Bautista y de la de la Iglesia primitiva (que es distinta de la de aquél), la predicación de Jesús consiste en anunciar la presencia única de un reino que está ligado a su persona y a su existencia en el mundo. En él está la realidad última, insuperable, más que los profetas (Jonás), más

que la sabiduría (Salomón); de ahí: "Bienaventurados vuestros ojos, porque ven, y vuestros oídos, porque oyen. En verdad os digo que muchos profetas y justos desearon ver lo que vosotros veis, y no lo vieron, y oír lo que vosotros oís, y no lo oyeron" (Mt 13,16s). Ya hemos citado los pasajes que dicen que el Reino está "en medio de vosotros" (Lc 17,21) y "ha venido sobre vosotros" (Mt 12,28). La presencia del Esposo es un tiempo de fiesta en el que nadie puede ayunar (Mc 2,19). Jesús ha visto a Satanás caer del cielo como un rayo (Lc 10,18); el "hombre fuerte" ya ha sido atado por el "más fuerte" (Mt 12,29). Jesús se proclama en Nazaret como el portador de la salvación que ha de venir al final de los tiempos (Lc 4,21: "Hoy se ha cumplido esta Escritura delante de vosotros"), y confirma el mismo mensaje al Bautista, que pregunta por él desde la cárcel (Mt 11,2-6). Su actividad sanadora y, más aún, el hecho de que perdonara los pecados (suponiendo que lo hiciera) son signos de que la era final ha comenzado87.

d. Lo más difícil de entender, sin embargo, no es esta paradoja del reino que viene y que ya ha venido, sino la aparente unidad de la realidad esperada: vemos una sola unidad que distinguimos como Pasión y Resurrección, por un lado, y como fin de los tiempos y retorno de Cristo, separados por un tiempo "intermedio". Pero "por lo que podemos ver", dice Grasser, "Jesús no predijo ningún período intermedio entre la muerte y la parusía, ni lo tuvo en cuenta conscientemente. De hecho, sin embargo, ni siquiera podemos detectar esta "sucesión breve" en los propios textos.89 En respuesta a la pregunta (redaccional) de cuándo vendrá el reino de Dios, Lucas 17:20 y ss. yuxtapone textos oscuros y aparentemente contradictorios. Lo que tienen en común, negativamente, es que la venida del reino no puede observarse desde dentro de la historia (vv. 20s, v. 23); positivamente, que está presente, por así decirlo, atemporalmente (v. 21) o está irrumpiendo realmente (v. 24). Otra cuestión es cómo debe responder el tiempo infrahistórico a esta irrupción (vv. 27-37). La afirmación del versículo 25, de que "primero tiene que padecer muchas cosas", etc., viene inmediatamente después de un dicho relativo, no a la Resurrección, sino al regreso relámpago del Hijo del Hombre en su día. El hiato entre las referencias a la muerte y a la Resurrección, por una parte, y al día del Hijo del hombre, por otra, existe en los textos; estos dos énfasis corresponden a dos catenas de dichos diferentes90 , que, sin embargo, no pueden relacionarse entre sí por algún período de tiempo intermedio. El punto de vista de Juan es

probablemente definitivo: no sólo comprende la muerte y la resurrección en el concepto de la única "exaltación"; también ve la interpenetración mutua de la escatología realizada y la futurista.

e. En vista de esto, no importa tanto si Jesús pudo haber hablado de un tiempo-mundo continuado después de su exaltación (contradiciendo aparentemente lo que acabamos de decir). Si lo hizo - y sigue siendo incierto-, no es que midiera y situara su propio destino escatológico comparándolo con el tiempo-mundo (lo que habría dado lugar a divorciar la Resurrección de la parusía), sino que veía el tiempo-mundo dentro de la unidad de su propio destino. Tampoco debemos olvidar que, durante los cuarenta días siguientes a su Resurrección, Jesús "trabajó y enseñó" entre sus discípulos, les dio "mandamientos" y habló con ellos "del reino de Dios" (Hch 1,1-3). Es muy probable que muchas de las palabras de Jesús que aparecen en los Evangelios91 procedan de este período. Desde este punto de vista, no hay nada en contra de suponer que lo que se había cumplido y había alcanzado su meta en lo que a Jesús se refería, seguía avanzando hacia ese cumplimiento en los términos del tiempo-mundo. De ser así, aquí se situarían, sobre todo, las palabras relativas al envío del Espíritu y a las persecuciones de los discípulos; la predicción de la destrucción de Jerusalén (que, en la mente de Jesús, no era simplemente un acontecimiento histórico, sino teológico y escatológico), con la consiguiente desolación temporal de Israel (Mt 23,37-39); y la apertura de la misión mundial más allá de Israel92 ; lo que da lugar a *logia* como Marcos 13,10 y Marcos 14,993.93 Sin embargo, este punto sigue siendo hipotético.

Recapitulemos: Jesús mira hacia su fin, un fin que implica no sólo su muerte, sino también el "fin del mundo" (b), y que sin duda tiene algo que ver con la expectativa apocalíptica "inminente". De hecho, afirma explícitamente que "algunos" participarán en este acontecimiento (a), aunque afectará a todos. La forma de Jesús difiere de la expectativa apocalíptica habitual: aquí, en él, lo que se espera ya ha llegado; ya se está realizando (c). Para Jesús, el "cumplimiento" (Lc 13,32) es indivisible (Resurrección/parusía). Para la Iglesia no es directamente realizable, lo que a su vez exige la bifurcación pospascual94 (d), que, desde el punto de vista de quien ha "terminado su curso", permite incorporar el "tiempo de la Iglesia" a su propia duración (e). Hay que advertir contra el intento de dividir esta estructura en secciones biográficas y plantear fases en la conciencia de Jesús, es decir, antes de su misión, antes de la comprensión de su propia

muerte, cambios en sus ideas escatológicas. Tales intentos se vuelven novelescos (por ejemplo, en el caso de A. Schweitzer) y quedan aprisionados en la misma representación de la vida de Jesús que desean trascender.95

3. La cristología entre la exégesis y la dogmática

a. Soluciones inadecuadas

La cuestión apocalíptica amenazaba con liquidar todo lo que quedaba de la figura crucial de Cristo, tal como el protestantismo del siglo XIX la había conservado. Para los consecuentes con su escatologismo, todo lo que quedaba del cristianismo eran unos cuantos postulados éticos y humanistas. Parecía presentarse una salida a este callejón sin salida: se pensaba que era posible distinguir la escatología de Jesús de la escatología apocalíptica de su entorno judío y también de la de Juan el Bautista y de la Iglesia primitiva, con su expectativa del fin inminente [*Naherwartung*]. Parecía posible levantar el velo temporal de la apocalíptica de la verdadera intención de Jesús, entendida como la conciencia, y el anuncio, de la "cercanía" universal de Dios. Muchos autores lo interpretaron como "espera constante" [*Stetserwartung*]. O bien se piensa en Jesús como esencialmente limitado por las categorías de su entorno, en cuyo caso hay que pelar las capas exteriores (por desmitologización) para revelar el núcleo que sigue siendo relevante *para nosotros* hoy (Bultmann), o bien hay que eliminar por completo el elemento apocalíptico de la predicación de Jesús y acusar a la Iglesia primitiva de haberlo reintroducido mediante un proceso de "rejudaización" (E. Stauffer,1 E. Kasemann2); en este caso, la conciencia del tiempo de Jesús sería esencialmente la del "tiempo cumplido" (Delling)3. O, finalmente, tendríamos que ver la marca distintiva de su conciencia del tiempo, en contraste con las expectativas puramente orientadas al futuro de la apocalíptica, en la tensión entre un "aquí y ahora" y un "todavía no" (G.W. Kummel,4 O. Cullmann5), donde el "aquí y ahora" expresa la certeza de Jesús de ser el mensajero final de Dios en la tierra.

Esta última solución, que no niega un elemento futurista en la expectativa de Jesús, sino que pone el acento en el presente, tiene la ventaja de distinguir su conciencia del tiempo de todo lo anterior (acercándola, por supuesto, a la de la Iglesia primitiva). Pero sigue planteándose la cuestión de si esta definición, en última instancia *formal*, puede hacer justicia a la conciencia del tiempo de Jesús. Según

Kümmel, Jesús habla "en los conceptos de su tiempo sobre la proximidad del reino de Dios para fomentar una certeza contemporánea de la acción salvífica de Dios, que tiene como meta la plenitud";[6] sin embargo, "el significado de la escatología del Nuevo Testamento no depende de esta expectativa inminente".[7] Esto se debe a que tanto Jesús como la comunidad primitiva están a la espera de la salvación venidera de Dios, mientras que ésta ya ha manifestado su presencia, a modo de anticipación, en la vida de Jesús.[8] La solución de O. Cullmann se aproxima a ésta, pero hace mayor hincapié en el significado salvífico de la muerte de Jesús y lo ve contemplando conscientemente esta muerte como la culminación de la obra salvífica de Dios;[9] Cullmann, sin embargo, insiste mucho en un período intermedio, anunciado por el propio Jesús, entre su muerte y la parusía, para que la historia de la salvación (concebida en términos "lineales") pueda fundamentarse bíblicamente. Esto le obliga, sin embargo, al igual que a Kummel, a poner a Jesús en el lugar equivocado; pues Jesús, al igual que la comunidad primitiva, sólo prevé un período intermedio "muy breve y circunscrito".[10]

Por otra parte, R. Schnackenburg parece querer romper el vértice problemático de la expectativa de Jesús sobre el fin inminente hablando (como Kümmel) de "profecía" en lugar de "enseñanza": "Debemos tomar en serio la proclamación de Jesús de que los acontecimientos escatológicos están 'cerca' (cf. Mc 13,28s) y de que el reino de Dios 'se ha acercado' (Mc 1,15 passim), pero debemos entenderlos como un mensaje profético que no da información sobre puntos en el tiempo (cf. Mc 13,32 par), sino que quiere dirigir nuestra atención a la importancia de la hora, el *kairós* de la decisión (cf. Lc 12,54-56). Pero la profecía no es la preocupación principal de la propia existencia de Jesús; lo que más le preocupa es la tremenda presión que le empuja hacia la hora que le espera, que se acerca y le aterroriza, aunque no sabe lo que es, y de la que -según Juan- desea que le salve el Padre (Jn 12,27).

Así que la pregunta es la siguiente: ¿Hasta dónde nos llevan, cristológicamente hablando, estas reconstrucciones y otras similares? Por muy diversos que sean los enfoques adoptados por personas como Harnack, Bultmann, los posbultmannitas y sus oponentes a la hora de abordar el problema planteado por la apocalíptica, todos ellos coinciden en el resultado que nos presentan: *en Jesús* (tanto si se le considera simplemente crucificado como crucificado y resucitado*) Dios ha actuado*. Toda la "superestructura" erigida por la comunidad

pospascual, Pablo, los sinópticos y Juan se reduce a esta afirmación.

Tomemos, más o menos al azar, el ejemplo del libro *Jesús* de Eduard Schweizer.[12] Comienza mostrando que Jesús es el hombre que "hace estallar todos los sistemas", que no encaja en las categorías prefabricadas de sus contemporáneos ni de los que vienen después. Si esto es cierto de las imágenes alegadas bajo la Antigua Alianza, se aplica igualmente a los sistemas recién inventados por la Iglesia, tal como se representan en el Nuevo Testamento. Si estas categorías fueran adecuadas, se habrían convertido en "señoras de Jesús, y él ya no sería Señor de la Iglesia".[13] En opinión de E. Schweizer, las afirmaciones cristológicas de la Iglesia primitiva llevan los signos de una seguridad absoluta que es a la vez entusiasta y cultual.[14] Pero no puede simplemente descartarlas como falsas: deben medirse constantemente con la figura de Jesús (una figura terrenal, pero ratificada por el Dios que lo resucitó de entre los muertos). Como en el Antiguo Testamento, "Hijo de Dios" es "sólo un término que designa sus funciones de Señor".[15] Sólo en Pablo y Juan encontramos la idea de que el Padre "envía" al Hijo al mundo;[16] procede de la especulación "logos" y "sophia" del mundo judío helenístico, que ya tenía la noción conexa de preexistencia[17] y, puesto que abarca todo el destino de Jesús, incluye su "envío a la Cruz". Resumido, esto significa que "la comunidad trata de explicar que lo que tuvo lugar en la muerte de Jesús fue un acontecimiento en el que estuvo implicado Dios y que Dios participó en la Pasión del Hijo de una manera que nunca antes había tenido lugar en la tierra".[18] Cuando el Prólogo del Evangelio de Juan habla de la mediación de Jesús en la creación, (sólo) está diciendo que "incluso la creación sólo puede entenderse como don gracioso de Dios al hombre, es decir, sólo desde el punto de vista de Jesucristo."[19] "Es fácil ver cómo la imagen podría liberarse fácilmente, por así decirlo, del acontecimiento-Jesús y cobrar vida independiente, convirtiéndose en nada más que una descripción del descenso y ascenso de un ser celestial".[20] La interpretación de la Cruz como acto de expiación "por nosotros" es producto de una reflexión posterior; la idea "apenas" procede de Jesús.[21] "¿Qué se expresa aquí? Claramente esto: el único fundamento de nuestra salvación es lo que Dios hizo en la muerte y resurrección de Jesús; todo depende de Dios, no de nosotros".[22] Al querer ser justo, el hombre siempre se busca sólo a sí mismo. Una y otra vez, Jesús terrenal se lo dijo a los fariseos. Expresó su solidaridad con los injustos, con los pecadores, hasta el punto de ser rechazado por la ley que sólo produce justicia propia; Dios tomó su

parte despertándole de entre los muertos, mostrando en la Cruz su propia justicia, su propia fidelidad a la alianza.23 Esto es algo universal, que afecta a todos los hombres. Para explicarlo se aduce el "esquema de la revelación": lo que se revela es un "misterio" antes oculto.24 Todos estos sistemas de interpretación cambian siempre según las necesidades actuales de la Iglesia. A menudo, los sistemas antiguos se transmiten simplemente de forma mecánica, y todos ellos son contradictorios: su unilateralidad los hace peligrosos, mientras que sus afirmaciones positivas son útiles y bienvenidas en el momento actual.25 Lo que E. Schweizer está diciendo, basándose en la riqueza de los nuevos conocimientos exegéticos, es más o menos lo que Schleiermacher y su escuela querían decir cuando llamaron a Jesús no sólo el modelo [*Vorbild*], sino también el ideal original [*Urbild*, "imagen primordial", "prototipo y fuente"]; pero ¿por qué es esto? "Porque él mismo 'guarda' y 'obedece' la Palabra de Dios". Ésta es la única razón por la que sus palabras son realmente las palabras de Dios; ésta es la única razón por la que "Jesús es 'uno con el Padre' ".26 Aquí se nos presenta un método de interpretación extrañamente ambivalente: por un lado, Jesús es siempre *más que* cualquier retícula interpretativa que se coloque sobre él, y, por otro lado, estas superestructuras de interpretación siempre pueden ser reconducidas al simple acontecimiento original, que *no* es *otra cosa* que27 el hecho de que Dios ha actuado definitivamente en Jesucristo.

La interpretación de la Iglesia pospascual sobre la vida y la muerte de Jesús es, pues, a la vez indispensable *y* secundaria28 ; los escritos del Nuevo Testamento no forman parte del acontecimiento (de palabra) que fue el propio Jesús. Esencialmente, esto nos devuelve al planteamiento basado en el (insuperable) "impacto total" de la "persona de Jesús", que (aún hoy) sigue resistiendo a todas las erosiones del método histórico-crítico. Sin embargo, esta "persona de Jesús" depende en última instancia del buen gusto de la exégesis y corre siempre el peligro de caer en la dicotomía bultmanniana entre crítica y kerygma.29 ¿Hay alguna salida?

b. Escatología y dogmática

Es fácil, desde el punto de vista de la exégesis en su búsqueda del Jesús histórico, considerar las interpretaciones surgidas de las reflexiones de la Iglesia primitiva -como las que encontramos incluso antes de Pablo, en él y en los que vienen después, hasta Juan- como una "superposición" dogmática. Pero tales interpretaciones surgieron

tan asombrosamente pronto que, según Hengel, en muy pocos años se habían tomado todas las decisiones fundamentales que darían lugar a la cristología de los grandes concilios ecuménicos. Cualquiera que considere esta "superposición" dogmática en el Nuevo Testamento como algo superpuesto a la supuestamente sencilla vida humana de Jesús (aunque una vida profética o superprofética), citando los materiales judíos o helenísticos preexistentes utilizados en ella, debe preguntarse si, una vez eliminada dicha superposición, puede seguir presentando una imagen plausible del Jesús histórico.

Como hemos demostrado, esto es difícil e incluso imposible, porque, sobre todo cuando se utilizan términos y expresiones apocalípticas, la cuestión escatológica no permite trazar una imagen redonda del Jesús histórico. Hay un residuo, relativo a la expectativa de Jesús sobre el fin inminente, que se niega a ser disuelto: o Jesús se equivocó o se expresó de forma tan engañosa que quienes le escucharon se equivocaron. Los pasajes que expresan esta expectativa inminente difícilmente pueden explicarse de manera "existencialista" (o "profética"), pues ello relativizaría la conciencia manifiesta de Jesús de ser la revelación final de Dios, *el* acontecimiento escatológico, y la arrasaría al nivel del tiempo histórico ordinario. Así pues, también hay una "superposición" en la exégesis.

En vista de esta situación, haremos una sugerencia que servirá de base para el siguiente breve esbozo de cristología: las dos "superposiciones" se pondrán frente a frente. Concretamente, lo que queremos decir es lo siguiente: en el centro de la "superposición" *dogmática*, encontramos la fórmula "pro nobis", junto con una reflexión cada vez más radical sobre ella; ¿no podría arrojar luz crucial sobre esta fórmula la "superposición" *exegética*, es decir, la expectativa de Jesús sobre el fin inminente? Y en cuanto a esta expectativa inminente en sí misma, extraña y única, que parece expresarse en términos apocalípticos y que, sin embargo, como (por ejemplo) admitió A. Strobel, no puede encajar con la expectativa apocalíptica habitual, ¿no podría explicarse mejor por lo que la reflexión dogmática pospascual extrajo de ella?

Digámoslo aún más claramente. ¿Acaso Jesús no tenía conciencia de que su misión consistía en abolir por completo el alejamiento del mundo de Dios -es decir, hasta el final- o, en términos paulinos y juaninos, en ocuparse del pecado de todo el mundo? En ese caso, *tras* su misión terrena, la parte decisiva y (humanamente hablando) inconmensurable estaba aún por llegar. Es cierto que se entrega por

entero a la voluntad del Padre en cada momento de su vida terrena, por lo que (dogmáticamente hablando) no se puede negar que su trabajo terrenal, su oración y sus fatigas fueran parte integrante de toda su tarea, es decir, no se puede decir que el acto redentor se concentrara únicamente en el futuro, en la Cruz venidera. El hecho de que esto no sea así es precisamente lo que da a Jesús esa paz constante, aquí y ahora, y le hace hablar de la realidad siempre presente del amor, la santidad y las exigencias perpetuamente operantes de su Padre-Dios, como ha mostrado H. Schurmann.

Sin embargo, la conciencia de que su vida se encamina hacia un "bautismo", hacia ese "cáliz" que tendrá que beber (y que, llegada la hora, le resultará humanamente insoportable, estirándole más allá de todo límite, Mc 14,34.36), hace que su vida no pueda discurrir por derroteros "sapienciales", sino que deba seguir un ritmo "apocalíptico". Su vida corre hacia un *akm*... al que, como hombre, sólo podrá sobrevivir renunciando al control de sus propias acciones y dejándose determinar totalmente por la voluntad del Padre (Lc 22,42 par). En efecto, esta entrega del control al Padre es esencial para que, en esta hora, se produzca el acontecimiento único e indivisible que la dogmática exige: que cargue con la totalidad del pecado del mundo (Jn 1,29), siendo "hecho pecado" (2 Co 5,21), convirtiéndose en "maldición" (Ga 3,13) por la voluntad omnímoda del Padre. Si podemos definir el núcleo de la apocalíptica como la espera inminente del juicio final de Dios sobre el mundo viejo y, por tanto, el cambio de eón a un mundo nuevo, podemos decir que esta dimensión apocalíptica -si Jesús vive dentro de este horizonte de espera- se concentra definitivamente en él, en su persona, en su duración de vida (incluida su muerte), en su destino. Tiene que tratar con el mundo y su tiempo a partir de su existencia humana, única y temporalmente circunscrita: su "hora" final contiene la totalidad del tiempo-mundo, tanto si éste sigue corriendo cronológicamente "después" de su muerte como si no.

Esto explicaría también la manera en que Jesús espera su "hora". Según J. Weiss, no la espera de forma diferente a la de cualquier otro profeta apocalíptico, anunciando la llegada del Reino: "No veo cómo se supone que esta actividad es 'propiamente mesiánica' y diferente de la del Bautista. De hecho, es exactamente lo mismo. . . . De toda una serie de pasajes se desprende claramente que Jesús prevé el establecimiento de la *basileia tou Theou* únicamente mediante alguna intervención sobrenatural por parte de Dios "[30]. Este último punto es

cierto, por supuesto, en la medida en que no puede alcanzar la meta y el fin de su tarea por medio de su actividad humana, sino que -lo que Weiss no logra ver- debe *entregarse* al Padre para tal fin. Es el Padre quien designa la hora; el Hijo ni la conoce ni desea conocerla (Mc 13,32), sólo necesita estar preparado para ella. El modo de existencia que exige a sus seguidores, es decir, "velar y orar", la prontitud que *no anticipa*, está calcada de la suya propia. Por eso descarta todo intento de calcular el momento en el tiempo (Lc 17,20.24.26-30).

G. Lohfink ha aportado una interesante contribución[31] para resolver en parte este problema. Como nos inclinamos a hacer nosotros, abandona la idea (mantenida sobre todo por Cullmann y Kummel) de que Jesús previó un período "interino" de la Iglesia[32] y, por otra parte, lo considera "no simplemente" una figura apocalíptica.[33] Sobre la base de la acción de Dios aquí y ahora, Jesús proclama tanto el comienzo del reinado de Dios como la proximidad del fin. Porque ve que, en el proceso por el que el mundo (y cada individuo en él) se acerca a Dios, los acontecimientos escatológicos *atraviesan* el tiempo intramundano[34]. Cada vez que un hombre muere, "más y más mundo, más y más historia, es llevada a la presencia de Dios",[35] y "alcanza un 'punto' en el que todo el resto de la historia llega al final 'al mismo tiempo' que él, aunque, 'mientras tanto', en las dimensiones del tiempo terrenal, esa historia haya dejado atrás tramos infinitamente vastos de camino."[36] En este esquema, por consiguiente, la expectativa cristiana del fin inminente enlaza con la propia muerte del hombre;[37] el hecho de que Jesús anuncie el fin del tiempo-mundo y se dirija a la última generación sólo es normativo en la medida en que ésta "representa a todas las generaciones anteriores".[38] Por lo que respecta a la Iglesia primitiva, cuando a la muerte de Jesús sigue su Resurrección, este esquema de cosas queda fundamentalmente ratificado, aunque, una vez más, se proyecte en un futuro temporal.

El pensamiento de G. Lohfink pasa de la filosofía a la teología y, en última instancia, se acerca mucho a la interpretación existencial[39] ; ilustra la interpenetración, en la conciencia de Jesús, de la muerte, la resurrección y el fin del mundo. Pero si la evaluamos desde el punto de vista de nuestra postulada confrontación entre cristología dogmática y escatología bíblica, vemos que se han pasado por alto dos elementos esenciales. En primer lugar, la espera inminente anunciada por Jesús no es el descubrimiento de una verdad filosófico-teológica universal: está esencialmente relacionada con su persona y su destino. En segundo lugar, es exclusivamente su muerte única (interpretada

teológicamente por Pablo, Juan y la Carta a los Hebreos) la que abre esta realización mundial escatológica perpendicular a la historia del mundo. Es en virtud del "pro nobis" de *esta* muerte particular como somos arrastrados a la situación en la que todas las cosas se cumplen en el reino de Dios.

La cuestión de la espera del fin inminente por parte de Jesús no es en absoluto un mero problema gnoseológico que tengamos que aclarar filosóficamente (o desmitologizar) para poder compartirlo. Lo que está en juego es su destino completamente único; es esto lo que le lleva, en el lapso de su propia vida y muerte, al fin del mundo; es esto lo que le hace traer el mundo en su totalidad a su vida temporal y allí ocuparse de él. La dimensión escatológica de su existencia reside en la universalidad de su tarea, que no concluye con las palabras "he sobrevivido", sino con "está consumado". Su sufrimiento y su muerte no son una mera Pasión, sino una superacción. La diferencia con sus obras anteriores, que emergen de su centro espiritual activo, es que ahora su Sí a Dios se extiende más allá de toda proporción finita (pues, en principio, su Sí es sin medida), identificándose literalmente con la "maldición" (Gal 3,13) y el "pecado" (2 Cor 5,21) y poniéndose en su lugar. Sólo así podemos hacer justicia a los numerosos pasajes de Pablo, de Hebreos, de la Primera Carta de Pedro y a los dos pasajes de Marcos sobre el "rescate por muchos" (10,45) y la sangre "derramada por muchos" (14,24, como en los otros tres pasajes de la Última Cena, cf. también Jn 6,51). La idea de "representación" -lejos de ser una mera repetición de una fórmula tradicional40 -es ilustrada por Pablo de la manera más realista posible, desde cuatro puntos de vista. En primer lugar, desde el punto de vista cultual: Jesús es el cordero pascual sacrificado (1 Co 5,7), la expiación en el día de la redención (Rm 3,25), la ofrenda por el pecado (Rm 8,3), la ofrenda completa (Ef 5,2); su sangre expía (Rm 3,25; 5,9; Col 1,20; Ef 1,7; 2,13). A continuación, desde el punto de vista de la ley penal, donde el "Siervo sufriente" de Isaías 53 es el modelo: Dios lo entregó por todos nosotros (Rm 4,25); "se entregó a sí mismo por nuestros pecados" (Ga 1,4); Dios ha condenado el pecado en su carne (Rm 8,3); ha clavado en la Cruz la atadura que se oponía a nosotros (Col 2,14). En tercer lugar, desde el punto de vista de la esclavitud: La muerte de Cristo nos redime de la esclavitud del pecado (Ga 3,13; 4,3ss; cf. 1 Co 6,20; 7,23) en cuanto que Él mismo entra en la esclavitud en nuestro lugar. Y cuarto, desde el punto de vista de su obediencia, que borra la desobediencia de Adán (Rm 5,18s; Ga 4,4s).41 No menos realista es la noción de

"representación" en 1 Pe y Hebreos. Este último persigue la paradoja que ve a Cristo a la vez como víctima sacrificial y sacerdote sacrificador, afirmando que su pasividad no es un mero sufrimiento, sino un hecho por excelencia. Es absolutamente evidente que la Pasión fue interpretada a la luz del principio de "representación" en la Iglesia anterior a Pablo.[42] De hecho, dada la idea de "rescate" (*lytron*, Mc 10,45), muy corriente en muchas variantes del judaísmo, es muy posible que Jesús la viera de este modo.[43] Pero no debemos esperar encontrar a Jesús dando un tratamiento teológico completo de su "hora" antes de sufrirla. Más bien, todo el "peso" escatológico de la hora que le espera[44] viene dado por su escenario prepascual, que todavía está sellado y oculto. El elemento cualitativo único se inserta en un contexto temporal (cronológico) que parece ser puramente cuantitativo. Sin embargo, este elemento cualitativo es ante todo cristológico, relativo a la existencia específica de Jesús, por lo que no puede rebajarse, mediante una interpretación existencialista, al nivel de algo accesible a todos.

Sólo si apreciamos el "peso" del pecado total del mundo que recae sobre él podremos explicar adecuadamente el abismo que se abre ante sus ojos: es un "hiato" que priva a su propio tiempo de toda sincronía con cualquier otro tiempo, incluido el de sus discípulos. Veremos hasta qué punto permite que los discípulos participen de su tiempo personal; porque si no lo compartieran en alguna medida, serían incapaces de seguirle de la manera que él les propone y les da poder (cf. Mc 10,38s). El Jesús de Juan expresa el hecho de que su tiempo es necesariamente distinto del de sus discípulos mediante el uso de los términos "ahora" y "después": "A donde yo voy no podéis seguirme ahora; pero me seguiréis después" (13,36). Sin embargo, esta discronicidad cuantitativa oculta una discronicidad cualitativa: no sólo el interrogador Pedro será el primero en negar al Señor, cargando su propio fardo sobre el Portador de los pecados, sino que Jesús, puesto que es "el camino" (Jn 14,6), debe ser el primero en abrir una senda en la región sin senderos, como nos muestra con toda claridad la Carta a los Hebreos (9,8.11s; 10,19s).

Por último, los pasajes escatológicos sobre el Hijo del Hombre, si es que pueden remontarse a Jesús, tendrían que interpretarse desde esta perspectiva. Por el momento, podemos dejar abierta la cuestión exegética, es decir, si Jesús se identificó con el Siervo Sufriente de Isaías 53 y la figura escatológica del Hijo del Hombre de Daniel 7 o incluso fusionó las dos figuras en una sola en sí mismo. Pero *si*, como

es probable, Marcos 8:38 ("Porque el que se avergüence de mí y de mis palabras en esta generación adúltera y pecadora, también el Hijo del Hombre se avergonzará de él, cuando venga en la gloria de su Padre con los santos ángeles") y Lucas 12:8 ("A todo el que me reconozca delante de los hombres, también el Hijo del Hombre lo reconocerá delante de los ángeles de Dios") se basan en palabras auténticas de Jesús, debe haber una identidad última entre "yo" y el "Hijo del Hombre". Es cierto que la identidad debe ser tal que, debido al hiato entre el Jesús terrenal y el Hijo del Hombre que ha de venir del cielo, sólo puede expresarse indirectamente. Jesús pretende ser la vara de medir de la salvación o la ruina eterna del hombre terreno: esto indica claramente que no se sentía sólo como el precursor y "heraldo de un 'Hijo del Hombre' aún más grande". . . . En cualquier caso, tal expectativa no concuerda con la actitud de Jesús ante un futuro que ya irrumpe en el presente".[45] Además, "es bastante erróneo, incluso fantástico, pensar que el heraldo que anuncia a otro se haya *convertido* realmente *en* ese 'otro' en el pensamiento teológico de la comunidad más antigua de discípulos".[46] Por tanto: "Sólo el hecho de que Jesús mismo hablara del Hijo del hombre que viene y de su conexión con él (Lc 12,8s.) puede explicar cómo los discípulos adoptaron este particular título cristológico, periférico en el judaísmo, a la hora de interpretar la experiencia de la Resurrección."[47] "No cabe duda de que los evangelistas equipararon a Jesús y al Hijo del Hombre",[48] como se desprende de la forma en que "Hijo del Hombre" se ha cambiado por "Yo" en Mateo 10:32s, así como de la secuencia totalmente natural de "Yo" e "Hijo del Hombre" en Marcos 14:62 ("Yo soy; y veréis al Hijo del Hombre. . . viniendo con las nubes del cielo") y en Mateo 19,28 ("Cuando el Hijo del hombre se siente en su trono glorioso, también vosotros, los que me habéis seguido, os sentaréis en doce tronos. . ."). . ."). Luego, como ya se ha dicho, está la realidad del reino realmente presente en Jesús, "y la exhortación de Jesús a que no nos escandalicemos de él a causa de lo que dirá y hará; al 'pequeño rebaño' que se aferra a Jesús se le promete una participación en el reino venidero de Dios, y a todo el que 'viene a mí, oye mis palabras y las pone en práctica' se le asegura que ha construido una casa que perdurará. Así, Jesús proclamó que lo decisivo, en términos de salvación o perdición escatológica, es cómo nos relacionamos con su propia persona."[49] Y si, no obstante, dijera "Hijo del Hombre" en lugar de "Yo", mostraría lo estupenda e inimaginable que le parecía la relación entre las dos caras de su propio yo: Por una parte, era alguien

que vivía en la tierra con una misión particular que, humanamente hablando, podía llevar a cabo; y, por otra, estaba inmerso en una misión que se había extendido escatológicamente hasta el punto de ruptura mediante la experiencia de la "hora" (Pasión-Resurrección), con un desenlace que, por el momento, era bastante imprevisible.

c. El drama recuperado

Lo anterior nos ha mostrado una tensión dentro del propio acontecimiento de Cristo, una tensión que en última instancia es independiente de la terminología. Evidentemente, esto pone un signo de interrogación sobre las polémicas dirigidas contra esa forma de soteriología que a menudo se considera que culmina en la doctrina de la satisfacción de Anselmo. Tales ataques polémicos no ven que los fundamentos bíblicos, que hemos recordado brevemente y que se supone que Anselmo forzó en un sistema jurídico,[50] no permiten el tipo de doctrina inofensiva y "épica" de la redención que a menudo se propone hoy. El énfasis unilateral en el hecho de que, en Jesús, Dios mismo ha intervenido en favor del hombre y ha demostrado su bondad da la impresión de que la Pasión y la Resurrección de Jesús no son más que una ayuda visual simbólica en la instrucción que Dios imparte a la humanidad. La Cruz sería simplemente la expresión externa del modo en que la justicia legal se pone en entredicho ante Dios, la Resurrección nada más que la prueba de que Dios tiene misericordia del pecador y lo declara justo. Este simbolismo puede llevarse aún más lejos; se dice que Jesús, que siempre cumplió la voluntad de su Padre, siempre actuó de acuerdo con ella al mostrarse solidario con los pecadores. De este modo, expresó la actitud de Dios; es decir, ya la había expresado perfectamente incluso antes de ir a la muerte de un criminal en compañía de dos malhechores. Hasta tales extremos llega la teología de los exegetas, y muchos teólogos (como H. Kessler, H. Küng y otros) reducen su doctrina de la redención a este mínimo. Citan los pasajes paulinos sobre la reconciliación, en los que, con la mayor claridad, se describe a Dios mismo como el que persigue activamente la reconciliación; de hecho, se le había entendido cada vez más de este modo a medida que se desarrollaba la Antigua Alianza.

Pero, ¿son las cosas tan sencillas? ¿Acaso la idea veterotestamentaria de la "ira de Dios" y los muchos conceptos relacionados de castigo, juicio y retribución no son más que reliquias arcaicas de la historia de la religión, cosas que se supone que el Nuevo

Testamento ha desmitificado finalmente, mientras que aún persisten en las relaciones entre los seres humanos debido al sentimiento profundamente arraigado en el hombre de justicia, culpa y expiación? Es cierto que, a partir del Exilio, las ideas primitivas sobre la capacidad y la obligación del hombre de aplacar a un Dios airado por medio del sacrificio reciben una nueva interpretación: ahora es Dios quien toma la iniciativa de mostrar a los hombres las formas y los medios de realizar la expiación requerida51. Esto es paradójico, por supuesto, ya que presupone un Dios que ya está reconciliado y que, sin embargo, quiere algo del hombre para ratificar plenamente la reconciliación recíproca (*katallag*ē) y hacer lo que se llama "expiación" (*hilasmós*) a través de medios de expiación (*hilastērion*). En gran medida y de forma creciente, el culto del Templo, con sus proliferantes ramas, consistía en sacrificios y ceremonias expiatorias, todo lo cual presuponía el permiso divino, incluso la institución divina. El judaísmo tardío añadió las obras personales, a las que se atribuía un poder expiatorio: la limosna, la oración, el sufrimiento y la muerte aceptados con el espíritu apropiado.52 Estos dos aspectos -la disposición de Dios a tomar la iniciativa en la reconciliación y la cooperación del ser humano expiador en la realización de la expiación- muestran que la declinante Antigua Alianza tenía seriamente dos caras (basada en la distinción entre la criatura libre y el Creador) y, por tanto, tenía un carácter fundamentalmente dramático.

Inicialmente podría parecer que este aspecto dramático se diluiría en la Nueva Alianza. Pues ahora toda la iniciativa parece quedar en manos de Dios: es Él quien quiere reconciliar al mundo consigo y quien pone a su disposición los medios de reconciliación. "Todo esto viene de Dios, que por Cristo nos reconcilió consigo" (2 Co 5,18); Dios quiso "reconciliar consigo todas las cosas por medio de Él" (Col 1,20; cf. 22). Y todo esto es anterior a cualquier intento de expiación por parte del hombre, pues "Dios muestra su amor por nosotros en que, siendo aún pecadores, Cristo murió por nosotros" (Rm 5,8). Es este amor de Dios el que produce los medios de expiación necesarios: "Dios propuso [a Jesucristo] como expiación [*hilast?rion*] por su sangre. . . para mostrar la justicia de Dios" (Rom 3,25), que siempre había sido idéntica a su amor y fidelidad: "No es que nosotros hayamos amado a Dios, sino que Él nos amó a nosotros y envió a su Hijo *en* expiación por nuestros pecados" (1 Jn 4,10). Al "enviar" así a su Hijo, Dios lo "entrega" por nosotros: Dios "no escatimó ni a su propio Hijo, sino que

lo entregó por todos nosotros" (Rm 8,32); "tanto amó al mundo que entregó a su Hijo único" (Jn 3,16). Así pues, como sugiere Gálatas 3:20, la doble vertiente de la Alianza parece englobarse dentro de una unidad global de Dios: "Ahora bien, un intermediario implica más de uno; pero Dios es uno".

Pero, ¿qué significa "entregarlo" y la provisión de "medios de expiación"? Seguramente algo muy distinto de un mero acto soberano de perdón divino. ¿No indica un drama en el corazón mismo de Dios, en el que la "cólera" que debe condenar al pecador lucha con la "misericordia" que lo perdonaría (cf. Os 11,7-9)? En el Nuevo Testamento, la "cólera" de Dios se convierte en el "fuego ardiente y consumidor" (Hb 12,29) de su amor inquebrantable, que debe aniquilar, cauterizar y extirpar (Hb 4,12) todo lo que no es amor. ¿Y cómo puede tener lugar esto de manera significativa y satisfactoria si Dios mismo no es abrasado, incluso desde el mismo fuego infernal del no-amor pecaminoso, por el fuego del amor divino?

En efecto, cuando el "Hijo amado" es entregado "en manos de los hombres", en manos de los "pecadores" (Mt 26,45; Mc 9,31; Lc 9,44; Mc 14,41; Lc 24,7; Hch 2,23), algo de lo divino se transfiere a lo humano, y este Algo es el Verbo y el Hijo de Dios, que, al *ser entregado* de este modo, se entrega *a sí mismo*. Él se convierte en el sujeto: "Él es nuestra paz, que de ambos ha hecho uno. . para reconciliarnos . . reconciliarnos a ambos con Dios en un solo cuerpo por medio de la cruz, llevando así [o 'en su propia persona': JB] la hostilidad a su fin" (Ef 2,14-16, muy similar a Col 1,22). También aquí, por supuesto, Dios es en última instancia el reconciliador, pero ahora inequívocamente "en" aquel a quien "entregó": en el Hijo,[53] que, como el hombre Jesús, ha mostrado definitivamente su solidaridad con los pecadores. Ahora adquiere toda su fuerza el dicho de Jesús de que no ha venido a llamar a justos, sino a pecadores, al arrepentimiento (Mt 9,13 par): "Es cierta y digna de plena aceptación la afirmación de que Cristo Jesús vino al mundo para salvar a los pecadores" (1 Tim 1,15). Pero los pecadores con los que, para bien o para mal, había pactado, no quisieron saber nada de Él -se lamenta por Jerusalén que "no quiso"- y lo clavaron en la Cruz. ¿A quién clavaron en la Cruz? Sin duda, tanto a Aquel a quien Dios había entregado en manos de los pecadores como al hombre que expresaba su solidaridad con ellos. Así se recupera aquí la dimensión dramática no sólo con respecto a Dios mismo (en su conflicto interior entre ira y amor), sino también con respecto a la Alianza, la relación entre Dios y el hombre.[54] La palabra

"representación", que muchos católicos prefieren evitar, es utilizada sin vacilar por los protestantes.[55] Este concepto indispensable introduce en la teología algo sobre lo que Anselmo había reflexionado profundamente, pero que había formulado de un modo bastante limitado: el proceso de reconciliación, en cuyo centro se encuentra Cristo (y, por tanto, la cristología), es dramático, tanto en el seno de la Divinidad como en la relación entre Dios y el hombre.56 Un tratamiento más detallado de este drama corresponde al próximo volumen.[57]

Sin embargo, el tema de la "representación" conlleva necesariamente el de la incorporación de la humanidad a Cristo, es decir, el esbozo teológico preciso y la diferenciación de las personas humanas implicadas en el teo-drama, que forma parte de la temática del presente volumen. La acción y el sufrimiento del "representante" tienen un efecto interno en las personas en cuyo lugar se encuentra. Por eso es muy significativo que el Dios que ha reconciliado al mundo consigo mismo haya confiado a los Apóstoles, y en un sentido más amplio a la Iglesia de Cristo, "el ministerio de la reconciliación" (2 Co 5,18), "el mensaje de la reconciliación" (5,19), para que "colaboren con él" (2 Co 6,1) en el mundo en la realización de esta reconciliación. Si bien el objetivo de esta colaboración es, por supuesto, difundir la paz de Cristo (comprada en la Cruz) entre los hombres, a todos los individuos y grupos, se trata de una paz que sólo puede compartirse si cada persona entra en la mentalidad de Cristo, es decir, en su desinterés y su disposición a afirmar a los demás y perdonarlos, lo que sólo puede conseguirse mediante el sacrificio de sí mismo y una zambullida en la brecha en su favor. Los imperativos paulinos siguen a los indicativos dogmáticos; no sólo porque es conveniente que el hombre, una vez reconciliado, responda debidamente a la "palabra de reconciliación", sino porque, en el acto representativo de Cristo en su favor, ya ha sido arrastrado a esta respuesta (2 Co 5,14; Rm 14,7s.). De esto tendremos que hablar más adelante.

4. El tema transpuesto

La solución del problema temporal del Nuevo Testamento que acabamos de proponer puede parecer plausible en lo que se refiere a la persona y al destino de Jesús; pero precisamente porque, en un primer momento, se concentra totalmente en Jesús y muestra que las afirmaciones escatológicas se ajustan a él, crea nuevas dificultades.

Parece abrirse un abismo entre el destino de Jesús y el de los discípulos, incluso antes de Pascua y, con toda seguridad, después.

1. Si la "hora" de Jesús es absolutamente única, es difícil ver qué papel puede tener en la vida de sus seguidores.

2. Si es escatológica en sentido estricto -es decir, que presenta una sincronicidad intemporal de muerte-resurrección-exaltación-retorno-, ¿en qué "tiempo" tendrá que vivir la Iglesia pospascual?

3. Si toda la vida de Jesús se vive con vistas a su "hora" -casi, podría decirse, como la existencia de una oruga se orienta hacia la mariposa-, ¿cómo lo retratará la comunidad de después de Pascua? ¿Cómo era o cómo es? La "hora" es el punto medio: es a la vez el fin de lo temporal y el comienzo de la existencia supratemporal. ¿No debemos proyectar esta última en la primera, para que resplandezca su sentido permanente?

4. Por último, la persona única de Jesús es trascendente, apunta en la dirección de la "hora" intemporal y eterna; por tanto, no puede sujetarse a las leyes de la historiografía temporal. La cuestión es: ¿seguirá siendo su figura claramente legible en la pluralidad de interpretaciones?

Aquí tenemos cuatro niveles de problemas. Los dos primeros plantean cuestiones relativas a la vida cristiana y al discipulado, y el tercero y el cuarto preguntan cómo puede representarse y retratarse la existencia prototípica de Jesús. Las cuestiones existenciales conducen a la paradoja que reside en la propia naturaleza del cristianismo y, en última instancia, en la naturaleza de la llamada de Jesús al discipulado: ¿Cómo podemos seguir e imitar a aquel que es único e inimitable? Los problemas de la representación nos enfrentan a la otra paradoja: ¿Cómo puede algo trascendente, que se dirige hacia lo Eterno, plasmarse en una forma temporal? Además, ¿cómo puede la Palabra que es esencialmente "hecha carne" ser puesta en una palabra aprehendida por el oído y escrita sobre el papel?

Si observamos el Nuevo Testamento tal como se ve a sí mismo, nos damos cuenta de que considera las "transposiciones", no como un mal necesario, sino como una ley estructural positiva. Por lo que respecta al Nuevo Testamento, toda la Palabra de Dios está presente en cada fase de la revelación divina en Jesús, aunque en su modo temporal e histórico este *logos* vive (prolépticamente) a la espera de un *telos*: espera su propio cumplimiento.[1] Si queremos captarlo en su totalidad desarrollada, en el kerigma de la Iglesia, debemos mostrar cómo esta totalidad (que se hace inteligible como resultado del *telos* de la Cruz y

de la Pascua) ya estaba ahí como una realidad que se desarrolla a través de la historia; pero también debemos mostrar cómo esta última permanece englobada en la primera, como un aspecto permanente de ella. Y puesto que, al mismo tiempo, la totalidad debe situarse en la palabra del anuncio, es legítimo transponer la "Palabra en forma carnal", es decir, lo que Jesús realmente hizo, experimentó y expresó en actitud concreta, a la "Palabra en forma verbal". Se sugiere que esto es lo que ha sucedido, por ejemplo, en el caso de algunas de las "palabras de la Cruz".

Mientras que en el drama del Verbo hecho carne hay un hiato absoluto entre el vivir-morir y la Resurrección-Ascensión, en lo que respecta a los discípulos (y, por tanto, a la Iglesia) existe una *analogía* entre su relación prepascual y pospascual con Jesús. Ellos dan testimonio abiertamente de esta analogía, tanto bajo el aspecto de la desemejanza como bajo el de la semejanza; y lo hacen basándose en su percepción de la *identidad* del sujeto: Jesús es el Cristo, y el Cristo-Mesías no es otro que Jesús. Antes de la Pascua, "no entendían nada de esto; se les ocultaba esta palabra y no entendían lo que se decía" (Lc 18,34), pero ahora, en su anuncio, deben ser capaces de mostrar *lo que* no entendían. Además, deben hacerlo de tal manera que lo que sucedió entonces siga siendo una realidad viva y presente para quienes lo escuchen ahora, en la fase pospascual. No era algo válido para un momento histórico aislado, sino, puesto que todo el Logos estaba presente, para los tiempos posteriores, para hoy. Así pues, es evidente que las transposiciones son indispensables para la configuración interna del mensaje de la Iglesia, sobre todo cuando éste se proclama en el Espíritu Santo.

a. Transposición en términos de discipulado

Más fáciles de entender son las transposiciones que se hacen necesarias a la vista del hecho y del concepto de discipulado en el evangelio. Es cierto que la posición de los Doce y de quienes les habían acompañado desde el principio (Hch 1,21s.) era diferente después de Pascua de lo que había sido antes. Pero la paradoja central -y de ahí la verdadera dificultad- es la siguiente: una llamada explícita al discipulado había sido un hecho durante la vida terrena de Jesús, pero se trataba de una llamada a seguir a alguien que era por naturaleza único e inimitable. Además, los llamados por su nombre no estaban destinados a ser meros "figurantes "[2] ; desde el principio, iban a ser compañeros de Jesús. Más aún: debían ser sus colaboradores en

la proclamación del inminente reino de Dios, tanto por la palabra como por la "autoridad" que se les otorgaba para realizar curaciones y exorcismos (Mc 3,14; 6,12s). Desde el principio, la estructura es clara: por una parte, está la precedencia permanente y sin par del Maestro (Mt 23,10; Jn 13,13) y, por otra, mediante la condescendencia del Maestro hasta el nivel del esclavo ministrante, hay una igualdad que exige la exhortación: "El siervo no está por encima de su señor; basta que el discípulo sea como su maestro" (Mt 10,24s); "Ni el enviado es mayor que el que le envió" (Jn 13,16).

De esta doble estructura se desprende que el llamado, en virtud de su llamada, participa en la totalidad de la misión del que le llama, es decir, del Señor que siempre se identificó totalmente con su misión. Por eso exige que sus seguidores lo dejen todo, expuestos al aislamiento y a la inseguridad terrena que acompañan a quienes se entregan por entero a su misión; deben esperar la oposición a su mensaje por parte de quienes les rodean. Recordemos aquí la llamada de los profetas del Antiguo Testamento (Isaías, Jeremías, Ezequiel); desde el principio, fueron enviados a un pueblo de dura cerviz que no quería escuchar. A estos profetas se les dijo, desde el principio de su llamada, que no tendrían éxito (Is 6,9ss.); por eso debían poner sus rostros como pedernales (Jr 1,18; Is 50,7; Ez 3,8-9). Jesús se sitúa deliberadamente en la sucesión de los profetas y se asocia a la suerte que corrieron en Israel (Mt 23,34ss.). Esto sugiere tres cosas. En primer lugar, sobre la base de su misión, prevé su destino final. En segundo lugar, al igual que los profetas, llama a sus discípulos a participar en su misión profética (como hizo Elías, echando su manto sobre Eliseo y -según la versión original- prohibiéndole que se despidiera de sus padres). En tercer lugar, promete a sus discípulos el mismo destino que le espera a él3.

Ante esta situación (tan enérgicamente expuesta por M. Hengel), poco importa hasta dónde llegó realmente el Jesús histórico al dar detalles de su propio destino de profeta venidero4 y de los sufrimientos que podían esperar sus discípulos. La propia situación hablaba con suficiente claridad. Las inevitables transposiciones a este respecto tienen poca importancia.

Más importante es la cuestión de cómo el destino único y prototípico de Jesús difiere del de sus discípulos. Las vidas de los profetas sólo podrían dar una débil analogía de esto, por ejemplo, la misteriosa partida de Elías hacia su destino final y la forma en que Eliseo se ve de alguna manera obligado a tomar el mismo camino (2

Reyes 2). No se trata de que los discípulos de Jesús ocupen plenamente su lugar tras su partida (como Eliseo tras la ascensión de Elías). Jesús aclara la distancia entre él y ellos cuando "pone su rostro" hacia Jerusalén, mientras los discípulos "le siguen" "asombrados" y "temerosos" (Lc 9,51; Mc 10,32); ahora su previsión de sufrimiento se refiere sólo a él. Su Última Cena es un acto testamentario que sigue siendo único y no puede transponerse. Luego están las predicciones, apoyadas por pasajes proféticos de Zacarías 13:7 y Deutero-Isaías 53:12, de que será traicionado y de que los discípulos le negarán y huirán.[5] Según los Sinópticos, ninguno de los discípulos está con Jesús en la Cruz, y los relatos pascuales muestran lo poco que lograron entrar espiritualmente en el destino predicho del Maestro.

La situación pospascual exigía una doble transposición. En primer lugar, para aquellos que, aunque en cierto sentido fueron llamados, llegaron demasiado tarde para participar en el discipulado prepascual (*akolouthein*); Pablo emprendió esta transposición. Pero luego, el significado permanente del discipulado prepascual tenía que ser puesto a disposición de los que vinieron después; y esta fue la tarea de los Sinópticos. Juan llevó a cabo una última transposición.

A pesar de su llamada personal, de gran relieve, *Pablo* no podía llamarse "discípulo" si esta palabra estaba reservada a quienes habían compartido la vida terrena de Jesús. Pero se enfrentaba a un problema aún más difícil: si el camino de Jesús culminaba en la Cruz y la Resurrección, ¿tenía sentido, una vez celebrada la Pascua, crear una repetición (por así decirlo) artificial y ficticia de la aproximación terrenal a este acontecimiento central? ¿Acaso la vida cristiana no consistía más bien en vivir enteramente bajo el signo del nuevo eón que había surgido en la Cruz y la Resurrección, en recorrer el "camino" (*hodos*) dentro de esta realidad que todo lo abarca y dejarse modelar por ella? Ya hemos descrito este planteamiento más arriba, bajo el epígrafe "El espacio de actuación": éste se abre con el anuncio del Reino venidero, que, mediante la Cruz y la Resurrección, se acerca y ejerce su poder transformador; así, el espacio de actuación se prepara para ser el lugar de la acción entre Dios y el hombre. Pablo vive su existencia cristiana (categorial) de acuerdo con este ámbito omniabarcante (trascendental); modela, modela su vida según él, y así describe el discipulado en términos de "imitación" y "copia" (*mimeomai*) o, más exactamente, el activo "asimilarse a él" y el pasivo "dejarse hacer como él" (*sym-morphizesthai*). Tiene razón H. D. Betz cuando dice que "el *mimetēs* no es ni el imitador de un Jesús histórico

modelo ni un seguidor del Jesús terrenal (y ahora exaltado). Al contrario, vive *en Christōi*; se considera implicado en la vida y la obra, no del Jesús *de entonces*, sino del Cristo que actúa *aquí y ahora*, que no es otro que el Jesús crucificado "[6]. Esto es muy importante como argumento contra todos los diversos tipos de entusiastas que pensaban que ya habían traspasado el umbral hacia el nuevo eón. Para Pablo, el drama de la muerte (del viejo mundo) y la resurrección (del nuevo) es todo el ritmo de la existencia cristiana. Esto tiene dos caras. Por una parte, está el acontecimiento objetivo, sacramental, eclesial del bautismo (en la muerte de Cristo) y de la Eucaristía (entendida como anuncio de su muerte); así también el Apóstol se sitúa objetivamente en el "lugar más bajo", el lugar de Cristo. Por otra parte, hay que entrar subjetivamente en este acontecimiento: ". . . llevando siempre en el cuerpo la muerte de Jesús. . . . Porque mientras vivimos siempre estamos siendo entregados a la muerte. . para que la vida de Jesús se manifieste en nuestra carne mortal" (2 Co 4,10s); cuanto "más" morimos con Él, mayor garantía tenemos de "más" vida con Él, "porque mi poder se perfecciona en la debilidad. . pues cuando soy débil, entonces soy fuerte" (2 Co 12,9s). "Porque somos débiles en él [!], pero al tratar con vosotros viviremos con él [!] por el poder de Dios" (2 Co 13,4). Así pues, no es como si hubiera un equilibrio entre la muerte y la vida; más bien, el camino a través de la muerte hacia la vida manifiesta la infinita superioridad de esta última (2 Co 4,17).

Todas las palabras individuales del Jesús terrenal se han hecho carne (y en la misma medida) en la Cruz-Resurrección. La Cruz - "por nosotros"- es el amor sustancial, la máxima realización del mandamiento del amor. Pero es también la obediencia última y concreta de Cristo al Padre (Flp 2,6-11). Y esta "concentración" tiene lugar de este modo: Toda la vida de Jesús se entiende como la obediencia sustancial (del preexistente); aunque su vida parece estar más allá de nuestra imitación, *puede* y debe ser imitada en la Iglesia en la medida en que el evangelio proclamado y ejemplificado en Pablo preexiste al cristiano individual. Así, la "imitación" está siempre mediada por la Iglesia concreta: "Sed imitadores míos, como yo lo soy de Cristo" (1 Co 11,1). En Pablo, ambos aspectos están inseparablemente presentes: La autoridad de Dios en Cristo y la asimilación del creyente a Cristo en Cruz-Resurrección, entendida esta última como un "camino", un ir y venir terreno y cotidiano (Flp 3,10-16). A partir de la Cruz, entendida como amor absoluto (carga con el pecado del mundo), puede desplegarse de nuevo toda la ética-

amor del evangelio prepascual, es decir, el modo en que los cristianos se apoyan y soportan mutuamente y el servicio a los hermanos tan subrayado por Jesús. Todos los frutos del Espíritu (Gal 5) y las facetas del *agapē* (1 Cor 13) pueden leerse a partir de ella.

Al mismo tiempo, sin embargo, Jesús sigue siendo el Señor sin par del Apóstol. Pablo puede decir "He sido crucificado con Cristo" (Gal 2,19), pero también "¿Fue crucificado Pablo por vosotros?" (1 Co 1,13). Y todos entran dentro de la ley cristológica que levanta la existencia de todo hombre de sus propios goznes y la coloca en el escenario cristológico: "Uno ha muerto por todos; por tanto (objetivamente) todos han muerto. Y él murió por todos, para que (subjetivamente) los que viven ya no vivan para sí, sino para aquel que por ellos murió y resucitó" (2 Co 5,14s).

Sin embargo, había una segunda forma de transposición, que surgía lógicamente del tema original y de las variaciones paulinas. El discipulado terrenal debía hacerse realidad a partir de la presencia, en la Iglesia, del Señor Crucificado y Resucitado; el *telos* oculto del camino terrenal debía manifestarse, dando lugar a una nueva "sincronicidad", mediada por la Iglesia, de todos los creyentes posteriores.

Así ocurre, en primer lugar, en los *Sinópticos*. Porque está claro que la razón por la que son tan realistas (y también tan radicales) al describir las escenas de llamada y discipulado en la vida del Jesús terrenal es que escenas como éstas eran temas candentes para la comunidad pospascual. Al mismo tiempo, mostraban tanto la total reivindicación de Jesús sobre la vida del discípulo como la extrema literalidad "encarnada" con la que, desde el principio, debía seguirse su mandato. Esto debía seguir siendo fundamental incluso cuando los evangelistas (sobre todo Lucas) habían generalizado las primeras llamadas "arquetípicas" y, hasta cierto punto, las habían "espiritualizado". Se ha señalado, con razón, que esta "espiritualización" (pues, en cierto modo, la llamada se dirige a todos: los consejos evangélicos se aplican a todos de alguna manera) no anuló la interpretación literal en la Iglesia primitiva (cf. la virginidad de la que se habla en 1 Cor 7 y toda la actitud de Pablo ante la pobreza, así como el hecho de que hubiera una aceptación sin problemas de una *exousía* que exigía obediencia junto con la adhesión al mandato de Jesús en Mateo 23,8 de practicar el amor fraterno). El Pablo que se propuso como "typos" a imitar está autorizado y apoyado por los "arquetipos" evangélicos. Es cierto que todos los evangelistas, y

en primer lugar los sinópticos, deben poner de manifiesto el necesario desplazamiento del tiempo de Jesús, que tiene que pasar solo su "hora", al tiempo de los discípulos que quedan después de su partida. Sólo sobre la base de esta discronicidad primaria puede nacer la sincronicidad descrita por Pablo.

Juan se atreve a dar un paso más. Es muy consciente del desplazamiento en el tiempo ("ahora no", "más tarde"), pero a pesar de ello proyecta el "fin" mediado por Jesús hasta los mismos comienzos. De la inmensa multitud vislumbrada en el Apocalipsis, que ha sido "comprada" (n. b., mediante la Cruz) y entregada como primicias a Dios y al Cordero, leemos que "siguen al Cordero dondequiera que vaya", es decir, hasta la Cruz. Según el Evangelio, es posible ser llamado y hacerse discípulo por mediación de otros, de la Iglesia (Jn 1,35ss., 42, 46); se puede tanto "ver" como "permanecer" (1,39, 46, 50s.). Es posible "seguir" al que da la vida por sus ovejas (Jn 10,4s., 27s.). Se nos puede convocar a un discipulado con la perspectiva de una muerte martirial (21,19s), y se nos puede llamar a participar directamente, mediante el discipulado, en el misterio del grano de trigo que, muriendo, produce mucho fruto (12,23-36). Sin embargo, al igual que en los Sinópticos y en Pablo, Jesús sigue siendo el que se adelanta solo (13,36); es Jesús, "el camino" en persona (14,6), quien primero debe abrir el camino del discipulado y hacerlo posible (14,2s.).

Esto lo subraya, a su manera, la Carta a los Hebreos, cuando se refiere a Jesús como el "*archēgos*" (el iniciador, el originador, el fundador: 2,10; 12,2; cf. Hch 3,15; 5,31), el "*prodromos*" (el precursor) y el "*teleiotes*' " (el perfeccionador, el que lleva las cosas a su meta: Hb 12,2); va delante del pueblo, pero junto con él, convirtiéndolo realmente en una nación de hermanos en Dios (12,5ss.). Como en Pablo, el camino de Jesús conduce al cielo a través de la Cruz, y como en Juan, está abierto, en primer lugar, por Jesús y su autosacrificio (4,14; 9,12). Pero es precisamente este camino suyo, inicialmente solitario, el que crea la solidaridad con nosotros, familiarizándole con nuestras debilidades y enseñándole la obediencia necesaria para superarlas (5,8). En consecuencia, el camino del Pueblo de Dios a través de la historia del mundo puede ser análogo al de la vida de Jesús con sus discípulos.

b. Transposición en el tiempo

La sección anterior nos proporciona la mejor manera de abordar la

cuestión tan debatida de cómo debe responder la Iglesia pospascual ante el movimiento inequívoco e irresistible de Jesús hacia su "hora"; en otras palabras, la cuestión del "tiempo" concreto en el que se insertó la Iglesia. Nuestro estudio ha arrojado dos hechos: la elección original de los discípulos se ha convertido en un discipulado ilimitado que ha de durar hasta el final; y la vida de Jesús fluyó hacia su "hora", una hora cercana y a la vez indeterminada, una hora que había de conducir a la irrupción del reino y que, sin embargo, no impidió a Jesús cumplir su misión terrena con tranquilidad y consumado cuidado en todo momento, extrayendo, por así decir, del tesoro de lo que estaba por venir. Pues el Espíritu de Dios le guiaba de momento en momento e imprimía la marca del cumplimiento en el desarrollo continuo (cf. Jn 3,34).

A raíz de las apariciones y experiencias pascuales, los discípulos no sólo participan de este Espíritu -que les conduce a la verdad de lo que ha sucedido-, sino que, en el mismo Espíritu, se les da una participación en la propia existencia de Jesús, que, a partir de su consumación, les abre la posibilidad de un discipulado permanente. Incluso desde un punto de vista puramente formal, tal discipulado tendría que incluir ambos elementos a la vez: la posibilidad de proceder hacia el *eschaton* (siguiendo a Jesús) y la certeza (en el Espíritu Santo) de vivir en cada momento en la salvación ganada por Jesús. Por tanto, incluso partiendo de esta consideración formal, debemos estar de acuerdo con Thüsing cuando subraya que el elemento "futuro" no excluye el elemento presente, realizado (la espera de la parusía y el concepto de exaltación); de hecho, en la conciencia del tiempo de la comunidad, los dos van necesariamente juntos7. Tampoco puede tratarse de una experiencia de la salvación-tiempo que sea ante todo puramente presente y "realizada" (Dodd, Stauffer), pues entonces ¿qué sería del discipulado en el período absolutamente esencial en que Jesús se acerca a su "hora"? Tampoco puede tratarse de la reintroducción posterior de la apocalíptica, con su expectativa del fin inminente (Kasemann), que sería en definitiva una lectura errónea de lo que Jesús quiso decir con la inmediatez y cercanía del reino de Dios. La Iglesia primitiva tampoco puede haber tenido una comprensión puramente futura del tiempo, complementada (en una etapa secundaria) por la idea (supuestamente "helenística") de la exaltación de Cristo por encima de todos los poderes (F. Hahn). La conciencia de la actividad presente de Jesús, a través de su Espíritu, era demasiado fuerte para permitir tales interpretaciones; había

surgido como resultado de la experiencia de la Pascua, así como a través de la conciencia de estar unidos a él mediante la Eucaristía, a través del poder de perdonar los pecados (Hch 5,31), que confirmaba la autoridad impartida por él, y a través de los carismas y dones proféticos otorgados por el Espíritu.

Pero en cuanto al modo de relacionar estos dos polos (las concepciones futurista y "realizada" del tiempo), prevaleció inicialmente una confusión considerable, tanto en términos de énfasis como, más aún, de formulación conceptual. Las fórmulas concebidas para hacer frente a esta confusión fueron inicialmente unilaterales, pero posteriormente se integraron mejor.[8] Ciertamente, se puede afirmar que, por lo que respecta a la primera Iglesia, la Resurrección estaba destinada a aparecer como "el primer acto de la parusía",[9] lo que inevitablemente se tradujo en una expectativa del fin inminente en términos primordialmente cronológicos, sobre todo teniendo en cuenta la expectativa personal de Jesús sobre el fin. Este planteamiento caracteriza prácticamente todos los estratos del Nuevo Testamento, aparte de Juan. ¿No era esto precisamente lo que exigía el discipulado de Cristo y la adopción de su visión del tiempo? Además, de acuerdo con esta comprensión literal del discipulado, la comunidad primitiva operó inicialmente de forma incuestionable dentro del horizonte de la misión del Jesús terrenal: la tarea consistía en convertir a Israel y reunirlo. Era necesaria una iniciativa especial por parte del Espíritu Santo (Hch 10) si se quería ampliar deliberadamente la misión, como exigía lógicamente el hecho de la Cruz y la Resurrección. Volveremos sobre esta cuestión en el próximo apartado.

Sin embargo, la conciencia de vivir en el desarrollo *del eschaton* no significa que la expectativa del fin inminente deba ser unilateralmente futurista; la presencia del Señor resucitado y de su Espíritu proporciona un elemento de realización presente. Así, "ambos polos de tensión" pueden coexistir, "el realizado y el futurista, con igual fuerza";[10] el Señor exaltado se experimenta como el esperado Hijo del Hombre que ha de venir: *¡Maranatha!* Pero cuando se trata de llenar de sustancia concreta el espacio *del eschaton* que se despliega, las intuiciones paulinas de una vida *en Christōi* pasan a primer plano: sobre la base de la Resurrección de Jesús, y a través de su Espíritu, se abre real y verdaderamente -y por primera vez- el camino hacia la Cruz. En claro contraste con el entusiasmo corintio, el impulso de la existencia paulina es una extensión hacia el Cristo venidero: "Para

conocerle a Él y el poder de su resurrección, y participar de sus sufrimientos, haciéndome semejante a Él en su muerte, a fin de alcanzar, si es posible, la resurrección de entre los muertos" (Flp 3,10s). Y así como la Cruz trajo la redención en forma de juicio (en cumplimiento del "Día de Yahvé" del Antiguo Testamento), ahora el día de la parusía de Cristo es una redención que conlleva juicio; viviendo en la era de la Iglesia, nos encontramos en una antesala en la que debemos obrar con confianza y alegría, pero también con temor y temblor (Flp 4,4ss; 2,12). Este tema dominante en la era de la Iglesia hace que el retraso de la parusía no se convierta en una grave crisis en la conciencia de la cristiandad. La "espera inminente" cronológica (como imitación literal de la espera de la "hora" de Jesús) se transpone legítimamente -mediada por la vida *en Christōi- en* algo así como una "espera permanente", en la que las exhortaciones de Jesús a la vigilancia y la prontitud no han perdido nada de su urgencia. Ya hemos señalado que Pablo se asemeja en esto a su Señor: su esperanza de experimentar el regreso de éste no perturba la serena determinación con la que se aplica constantemente a sus tareas misioneras11.

Si esta receptividad alerta a la esencia de Cristo se combina con la actitud de fe más profunda, entonces, en el límite -en Juan-, el aspecto "futuro" queda totalmente subsumido en la "realización" presente. Del mismo modo que la vida, la cruz y la resurrección de Jesús se interpenetran, se produce una coincidencia de futuro y presente. (Y en este contexto es relativamente poco importante si los pasajes que anticipan un "Último Día" venidero se deben a una redacción posterior o no). Aquí la Encarnación del Verbo, su crucifixión y Resurrección, se mantienen absolutamente firmes como hechos históricos, distinguiendo claramente este enfoque "realizado" de todas las formas de gnosticismo. Si, en Juan, la vida de la comunidad se describe principalmente en términos de su "permanencia" en Aquel que "permanece" en ellos, en Mateo y Lucas, la comunidad se ve más como aquellos que actúan en el espíritu del discipulado. En Mateo (en los grandes discursos), la actividad cristiana de la comunidad concuerda con el mandato de Cristo, que siempre apunta al juicio final (7:13 y ss.; 10:34 y ss.; 13:47 y ss.; 18:31 y ss.; 25:31 y ss.); y, en Lucas, el nacimiento escatológico del Mesías (Mc 13:24) se une a la presencia del Espíritu para formar una "situación permanente de persecución de la Iglesia".12 En consonancia con la norma generalizada del discipulado incondicional, se desarrolla simultáneamente una "ética

del martirio "[13] y una vida vivida en la paz del Espíritu, lo que constituye un ejemplo más del enfoque (existencial) paulino: la época de la Iglesia se define simultáneamente por la Cruz y la Resurrección.

c. Transposición desde el horizonte de Jesús

En contraste con las transposiciones anteriores (en relación con el discipulado y el tiempo), es mucho más difícil averiguar hasta qué punto la autoconciencia y el modo de actuar de Cristo resucitado se han proyectado hacia los acontecimientos anteriores a la Pascua. Esto es claramente evidente no sólo en Juan, sino también en muchos lugares de los Sinópticos -considérese, por ejemplo, la conclusión del milagro de la marcha sobre las aguas en Mateo 14:33-. Tales casos pueden ser producto de la situación histórica particular; puede haber un *Sitz im Leben* en la vida de Jesús que sea análogo al *Sitz im Leben* en la vida de la comunidad. Aquí sólo podemos hacer algunos comentarios básicos sobre un tema enmarañado que puede rastrearse a través de todas las escenas evangélicas individuales. Le hemos dedicado más espacio en *La Gloria del Señor* VII, "Nueva Alianza".[14]

Nuestro punto de partida debe ser la voluntad de Jesús de vivir como siervo, como esclavo de todos (Mc 10,45 par, Lc 22,27), siguiendo su propio mandamiento humillándose (Mt 23,12 par), perdiendo su vida (Mt 10,39 par), es decir, entregándola (Mc 10,45; Jn 10,17). No cabe duda de que, en esta tendencia a ocupar "el lugar más bajo" (Lc 14,9), Jesús es mucho más que un sabio que da buenos consejos a los demás; es también más que un profeta, pues si bien los profetas podían ser profundamente humillados por Dios, no se abajaban espontáneamente como parte de su misión. Es alguien que, con su actitud de vida "descendente" (Flp 2,8), da un "ejemplo" existencial (Jn 13,15); pero, aunque de forma secundaria, este ejemplo se plasma verbalmente y repercute en el discipulado. Si valoramos esta actitud en su justa medida, es decir, en el contexto de la comprensión de las Escrituras de la Antigua Alianza, la veremos como la elevación última de una conciencia misionera profética y, por tanto, como "obediencia" (Flp 2,8); la expresión "no hacer mi voluntad, sino la voluntad del que me ha enviado" (Jn 6,38) da en el clavo. Pero el trasfondo profético al que, como ya hemos dicho, Jesús se refiere explícitamente y se adapta deliberadamente (Mt 23,34ss.) apunta simultáneamente a algo más: incluso en la humillación y el rechazo, el profeta debe manifestar la implacabilidad y la dignidad propias de su vocación, que resplandecen con mayor claridad en la humillación. En

Jesús, cuya vida es a la vez misión y mensaje, la paradoja de la humillación y la exaltación simultáneas alcanza una forma inigualablemente aguda. El porte sublime15 que, en algunos pasajes evangélicos, parece estar impregnado de un resplandor pospascual, era sin duda un rasgo fundamental del Jesús terreno. No le hacía inaccesible -la gente no teme importunarle de todas las maneras y exigirle nada, y él mismo no teme ningún contacto con personas de mala reputación (para ofensa de muchos)-; era una cualidad inalienable que le acompañaba, por muy humanamente cercano que estuviera a sus discípulos, a la gente, a los enfermos y a los pecadores. Y puesto que con todo su ser apunta siempre al Dios que le envió y cuya presencia encarna, su sublimidad es puramente transparente, permitiendo que la sublimidad divina brille perfectamente, lo que significa que no puede quedar atrapada en categorías psicológicas. Sin embargo, como esta transparencia es el resultado de su humillación, no apunta unilateralmente a una sublimidad lejana por parte de Dios, sino a una sublimidad que desea acercarse a los hombres en esta misma humillación. No sólo llamándoles la atención sobre su presencia permanente y oculta entre ellos, sino mostrándose, en la singular "bajeza" y "humildad" (*tapeinos*, "cerca de la tierra", Mt 11,29) de Jesús, como una condescendencia llena de gracia. Esta unidad bipolar sólo puede comprenderse en un contexto a la vez cristológico y trinitario. Es cristológica, pues la humillación es el contenido de una misión sublime (y permanentemente sublime). Y, por otra parte, es trinitaria, pues la humillación del Hijo no señala una humillación de la sustancia de Dios al enredarse en el mundo, sino la sublimidad permanente del amor del Padre, que, en esta revelación filial, se manifiesta por primera vez en su esencia misma16. Sólo si mantenemos aquí una tensión bifronte-cristológica y trinitaria-dramática podremos evitar el gnosticismo que conduce del pensamiento rabínico a la Cábala, a Boehme y, en última instancia, a Hegel.17

La clave para interpretar la sublimidad en la bajeza de Jesús es la figura del *Siervo sufriente* del Deutero-Isaías, y aquí parece casi irrelevante si este símbolo fue adoptado por Jesús como medio de interpretarse a sí mismo o se trata de una transposición por parte de la Iglesia primitiva, que consideraba esta figura bíblica como una elocuente "reverbalización" del acontecimiento-Jesús. Hay mucho a favor de la primera opción; así, todos los textos de la Iglesia primitiva aceptan los paralelismos como bien conocidos; si la comunidad los hubiera inventado, las citas de Isaías habrían sido más exactas (por

ejemplo, Mc 10,45); sólo los textos tardíos (Heb, 1 Pe) aducen los pasajes del Siervo doliente claramente en apoyo de la carga representativa del pecado por parte de Cristo, mientras que Pablo siempre toma el hecho como bien conocido. (Si hubiera inventado los paralelos, habría hablado mucho más claramente.)[18] A la vista de los dos textos citados en el sermón inaugural en Nazaret (Lc 4,18s.) y sobre todo la respuesta dada a la pregunta de Juan (Mt 11,2-6 par), apenas es posible dudar de que Jesús se refirió a sí mismo la vocación especial del Siervo doliente; pero estos mismos pasajes (Is 61,1-2) y el citado en Mt 12:18-20 (Is 42,1-4) subrayan el carácter sublime de la vocación del Siervo y, en particular, su universalidad - "a él buscarán las naciones"-, aspecto que se repite en la referencia a los "muchos" por cuya causa sufre el Siervo (Is 53,11s.).).

Esto plantea un nuevo y difícil problema, a saber, la relación entre el *particularismo* de la misión de Jesús (fue enviado exclusivamente al pueblo de Israel) y la transposición al escenario universal, que aparentemente sólo tuvo lugar a raíz de la Pascua. Una vez más, no es en absoluto seguro que las dos fases puedan asignarse simplemente al Jesús terreno, por una parte, y a la experiencia (pneumática) de la Iglesia primitiva, por otra. Sería igual de razonable, al menos, seguir la división hecha por el propio Mateo: él restringe explícitamente la misión de Jesús a Israel ("No vayas a ninguna parte entre los gentiles, ni entres en ninguna ciudad de samaritanos": 10,5; cf. 15,24) y muestra al Resucitado hablando de forma igualmente explícita de una misión universal. Si reflexionamos teológicamente sobre cuál de las dos, en la mente de Jesús, habría constituido su misión terrena, vista como cumplimiento de las profecías del Antiguo Testamento, está claro que, al querer abarcar el mundo entero, esta misión no puede haber pasado deliberadamente por alto a Israel o relativizado a priori al pueblo de la Alianza. *Debía* consistir ante todo en la reunión y conversión escatológica de Israel, que, con su Mesías a la cabeza, siempre había sido considerado como el foco y la meta peregrina de las "naciones" (Is 2,2-5). Ya antes Israel había visto la salvación del mundo (en la alianza con Noé) en función de su propia elección, de ahí que el Deutero-Isaías utilice un vocabulario de "creación" al hablar de la nueva perspectiva de salvación para los "gentiles".[19] De ahí la elección simbólica de los Doce por parte de Jesús, enviándolos "urgentemente "[20] "a las ovejas perdidas de la casa de Israel"; de ahí su llanto por Jerusalén, que no había escuchado la llamada de Dios y había perdido su hora. Pero ninguna misión profética, y menos la de

Jesús, podía existir sin un horizonte universal. Jeremías está "puesto hoy sobre naciones y reinos" (Jr 1,10); el Deutero-Isaías se dirige a los "pueblos de lejos" (Is 43,9; 49,1), hasta "los confines de la tierra" (Is 42,10; 45,22). Ciertamente, la misión del Siervo Sufriente se dirige en primer lugar a Israel, pero Dios la amplía a escala universal (Is 42,6; 49,6; citado en Lc 2,32; Hch 13,47). Jesús también acepta a los gentiles que están dispuestos a creer,[21] viaja a zonas gentiles,[22] convoca a personas "del este y del oeste, del norte y del sur" (Mt 8,11; Lc 13,29) al banquete en el reino de Dios.[23] Tampoco descalificará a quienes trabajen fuera de su "Iglesia" (Mc 9,38ss.). Así pues, a pesar del "particularismo" de la misión terrena de Jesús[24] desde el principio, hay que hablar también de un "universalismo latente".[25] El hecho de que Jesús se dedicara totalmente a la conversión de Israel no significa, por tanto, que, al menos incipientemente, no fuera capaz de ver más allá de esta tarea terrena.[26] Una vez más hay que recordar aquellas escenas en las que los grandes profetas recibieron su llamada: se les exigía que se dedicaran por entero a su misión, y al mismo tiempo se les aseguraba que, en última instancia, fracasarían. Este tipo de dedicación es posible no sólo en la psicología humana, sino también, por así decirlo, en la divina, como deben admitir los teólogos que suponen la presciencia de Dios sobre la perdición eterna del hombre. Hay que añadir que lo que el Hijo realizó en la "hora" del Padre y en la oscuridad ya no forma parte de su misión activa en el plano temporal: pertenece a la escatología, más allá del tiempo-mundo.

En vista de todo ello, las transposiciones temáticas emprendidas por la Iglesia pospascual parecerán menos trascendentales de lo que suele pensarse. Las cosas implícitas en la conciencia de Jesús son debidamente explicitadas por el hecho de la Resurrección y, por tanto -como lo describen los evangelistas, en particular Lucas (24,25-32.44-49)-, por el propio Jesús. Ven lo explícito más o menos claro o medio oculto en lo implícito y muestran lo primero brillando a través de lo segundo en sus representaciones. Esto es totalmente natural y está justificado, no sólo pastoral sino también teológicamente. En otro lugar[27] ya hemos descrito hasta qué punto muestran la "sublimidad" del Señor humillado en términos de *gloria*. Pero los medios que utilizan para expresar la humillación de Jesús -sus experiencias, las peticiones que hace, su Pasión- no son menos gráficos; su objetivo es evitar cualquier mitificación de lo que es historia real. La Palabra de Dios había sido pronunciada y proclamada en su plenitud en el destino de Jesús; ahora que la Resurrección había

tenido lugar, esta Palabra de Dios debía ser expuesta como un todo integral en la predicación de la Iglesia primitiva; pero en la medida en que la Palabra pervive en el Evangelio de la Iglesia y sigue hablando aquí y ahora, ambos aspectos deben ser proclamados juntos (el "ya" y el "todavía no"); aquí la proclamación por el Espíritu es inseparable de la autoproclamación. Esto significa también que la transposición *del Sitz im Leben* de las palabras y parábolas de Jesús de su vida a la vida de la Iglesia sólo podía dar lugar a un cambio *análogo* de su significado; este cambio no era un recurso externo, sino la elaboración de una lógica interior. Incluso cuando una idea central que es prácticamente intemporal -que nos apoderamos del "reino" mediante la conversión o somos nosotros mismos apresados por él- se despliega en forma de parábolas y se aplica a una situación histórico-salvífica (entre el final de la Antigua Alianza y el comienzo de la Nueva), no hay alejamiento del sentido original, sino sólo un desarrollo de las posibilidades y conclusiones presentes en el núcleo. No debemos tratar de definir el núcleo original de forma tan estricta que lo que se desarrolle a partir de él parezca impuesto desde fuera. Es cierto que siempre debe haber un cierto elemento de azar en el desarrollo (por ejemplo, los detalles de Marcos 4:13-20); siempre existe la posibilidad de obtener otros desarrollos a partir del mismo núcleo original, desarrollos que, aunque quizá estén más concentrados, siempre son análogos.

Si pasamos a preguntarnos cuáles son los fundamentos de la analogía, debemos recurrir a lo que ya hemos dicho en el apartado anterior: no cabe duda de que Jesús compartía con sus discípulos sus propias expectativas sobre la "hora", aunque para él fuera una hora especial y única. No era consciente de que él no era más que la presencia del reino (como supone la escuela de la "escatología realizada"), de modo que todas sus parábolas estaban destinadas a ser "palabras de crisis", dirigidas a sus oyentes inmediatos y que sólo les afectaban a ellos. Tampoco compartió con los defensores contemporáneos de la apocalíptica la expectativa de un reino exclusivamente futuro, de tal manera que la interpretación de la Iglesia de sus "palabras de crisis" captara unívocamente su significado. Más bien, él mismo vivió prolépticamente con vistas a su propia "hora"; en cuanto a sus discípulos, no pudieron seguirle directamente en esta hora, pero fueron llamados, no obstante, a ser seguidores permanentes suyos. De este modo, existe una analogía legítima entre la "espera inminente" de Jesús y la de la Iglesia primitiva (ya se

entienda ésta en términos cronológicos o existenciales). El gran "¡Velad y orad!", con el que terminan los Evangelios sinópticos, es una llamada a entrar en la actitud fundamental de Cristo.

Pero también en este caso -y no sólo, como piensa Dodd, en las parábolas de la presencia del reino de Dios- "la Iglesia está poniendo los puntos sobre las íes en la aplicación original"[29], ya que, por lo que respecta a la Iglesia, no puede haber un discipulado más preciso que el que se consigue mediante una transposición análoga. La Iglesia podía hacerlo porque Jesús, a modo de anticipación, había abarcado el tiempo de la Iglesia dentro de su propio tiempo. Lo que la Iglesia veía como la súbita implosión del eschaton, él lo incluía dentro de su propia "hora", una hora que él esperaba, aunque no sabía ni cuándo sería ni qué tendría.

Jesús se aplicó a sí mismo el título de "Hijo del Hombre" en un doble sentido, lo que puede servir de base a esta misma analogía y justificar la ambientación eclesial de muchos dichos y parábolas. Porque en este caso, en la mente de Jesús, este "Hijo del hombre" sería a la vez la persona que él mismo conoce, la persona cuyos sufrimientos venideros predice, y también el "otro" Hijo del hombre (del Libro de Daniel), equipado con toda la panoplia del juicio, que vendrá sobre las nubes del cielo,[30] es decir, aquel cuya venida esperará la Iglesia, de acuerdo con las palabras de Jesús tal como ella las entiende aquí y ahora.

d. La pluralidad de teologías neotestamentarias

La última cuestión relativa a las transposiciones neotestamentarias era la de la unidad del acontecimiento salvífico realizado en Cristo y la pluralidad concreta de enfoques e intentos realizados en el Nuevo Testamento para expresarlo en imagen, concepto y palabra. Hablando con propiedad, este amplio tema pertenece al ámbito de la tercera parte de nuestra trilogía, la "teo-lógica"; en este punto, por tanto, debe bastar una breve referencia. Si tomamos en serio la afirmación de Hebreos 1,1-2, según la cual en la Antigua Alianza Dios habló "de muchas y diversas maneras", pero en estos últimos días ha hablado "por un Hijo", que es el Verbo omnímodo y sintético, la pluralidad de las teologías neotestamentarias podría parecer fácilmente una regresión a una etapa anterior. Sin embargo, la situación es diferente si se considera que la Palabra definitiva de Dios es una Palabra hecha hombre, una Palabra que habla a través de toda su humanidad y eminentemente a través de su muerte y resurrección.

Incluso en el caso de una vida puramente humana, ninguna biografía individual, por esmerada y concienzuda que sea, puede ofrecer una presentación exhaustiva de su enunciado total. Sólo podemos acercarnos a una vida humana multidimensional adoptando diversas perspectivas complementarias. Esto se aplica aún más, por tres razones, en el caso de la figura de Jesús. En primer lugar, ésta no tiene sentido en términos puramente humanos, sino que debe entenderse como Palabra y representación de Dios. En segundo lugar, como hemos dicho, la figura de Jesús "habla" por encima de las proporciones de una vida finita, en la expresión crucial de la muerte en la Cruz y la Resurrección. En tercer lugar, por su propia naturaleza, la única respuesta posible es la fe eclesial que pretende suscitar (que no puede forzarse en ningún concepto cerrado). Ninguna representación de una realidad personal y viva puede ser exhaustiva, sino que sólo puede indicar el camino, invitándonos a ver por nosotros mismos, y en esa medida contiene un elemento de lo metafórico (que, como tal, no tiene por qué implicar una difuminación ni de la observación ni del enunciado); este elemento se acentuará cuando el objeto considerado trascienda la existencia finita a través de las tres cualidades y relaciones que acabamos de mencionar[31].

(Por cierto, la palabra de Dios en el Antiguo Testamento era mucho más que una mera declaración. Era una palabra en camino hacia la encarnación, que se expresaba ante todo en los hechos de Dios dentro de la historia de la nación. Sólo *entonces* se ponía en palabras. De hecho, en los destinos de los profetas, se convirtió en una presencia asombrosamente concentrada que reclamaba toda su humanidad)[32].

Así pues, tiene que haber una pluralidad de teologías neotestamentarias; sólo así pueden dar una idea de la trascendencia de la que proclaman. Tanto es así que se confirma nuestra expectativa a priori de que incluso un orador individual -como Pablo- puede operar desde diferentes perspectivas y así, mediante diferentes acentos, conceptos y símbolos, apuntar hacia el fenómeno central trascendente. Sería absurdo limitar a Pablo a su enseñanza sobre la ley tal como se encuentra en Gálatas, o incluso en Romanos, y *por esa razón* decir que no podría haber escrito Efesios o -nos atrevemos a sugerir- un tratado como Hebreos. ¡Quién, leyendo *a Götz von Berlichingen*, pensaría que Goethe es capaz de escribir *Pandora* o el *Diván Este-Oeste!*

Heinrich Schlier hace una importante observación respecto a la pluralidad de enfoques teológicos en el Nuevo Testamento. Antes de todas las formas divergentes de proclamación y de su fijación en la

forma escrita, está la confesión de fe de la Iglesia primitiva, concentrada ya en fórmulas sencillas, como vemos claramente en las primeras cartas paulinas. Como "palabra primera que expresa la revelación de Jesucristo y la respuesta primera de la comunidad que se abre a él", contienen "la explicación primera de la acción salvífica de Dios en Jesucristo".[33] Podemos llamarlas "arcaicas", una teología en gran parte implícita, que no se puede equiparar a las "fórmulas de fe más desarrolladas de la Iglesia antigua"; pero de todos modos son la raíz integral que nutre las diversas ramas teológicas y a través de la cual éstas mantienen comunicación entre sí. También hay que tener en cuenta otro aspecto sobre el que Wolfgang Trilling ha llamado la atención: no sólo el Credo formulado por primera vez, sino también sus diversas variantes teológicas, se producen en el ámbito de la plenitud de la autoridad apostólica que procede del excelso Señor. Es a esta autoridad apostólica a la que se confía, literalmente "se entrega",[34] el kerygma (el testimonio ocular, *martyrion*) en un "juego de obligación y libertad". "Se abre así el camino a todas las formas de interpretación, de aplicación hortatoria y didáctica, de prescripción legal y de representación cultual, que encontramos en la tradición de Jesús. Sin embargo, todo esto no tiene nada de arbitrario, no es producto del capricho del escritor, de un repintado posterior. . sino el fruto de la autoridad apostólica legítimamente ejercida conforme a su encargo".[35]

Estos dos puntos indican que las diversas vías de interpretación parten de una *fe* que, en el fondo, es una y que las diversas interpretaciones intentan explicar. Así pues, la fe y su perspectiva son absolutamente esenciales para que los textos se comprendan e interpreten del modo en que se pretende. Como Erich Auerbach ha subrayado a menudo,[36] la fe única en que Dios ha actuado universal y escatológicamente en el destino terrenal de Jesús eleva estos testimonios (que son testimonios de la historia de la salvación dentro de la historia del mundo) fuera de todas las categorías literarias existentes.

De ahí que podamos decir que la pluralidad de perspectivas en las Escrituras del Nuevo Testamento refleja y se hace eco del hecho cristológico, que resume los modelos dispares del Antiguo Testamento, subsumiéndolos y trascendiéndolos en una nueva síntesis. En la forma verbalizada, habrá un predominio, ahora de un aspecto de la síntesis, ahora de otro -por ejemplo, el cumplimiento interno de la "ley", o su superación-, pero, en cada caso, los aspectos se leen desde la síntesis

trascendente; se desafían mutuamente, su aparente oposición amplía nuestra visión para que podamos contemplar esta síntesis. Sin esta tensión, la cualidad "siempre mayor" de la Palabra de Dios carecería de contorno esencial. Del mismo modo, los distintos enfoques cristológicos se estimulan recíprocamente, de modo que puedan dar cuenta cabal del fenómeno que, en última instancia, es uno e indiviso. Una cristología ascendente y bifásica es tan indispensable como una cristología descendente37 (que implica la preexistencia del Verbo), como debería haber dejado claro la última sección del capítulo anterior, "Transposición desde el horizonte de Jesús".

Por otra parte, esta apertura de perspectivas no se prolonga hasta el infinito, sino que, como período de las Escrituras canónicas, es coextensivo con la predicación y supervisión de los Apóstoles. Lo que aquí se presenta, por medio del Espíritu Santo, en términos de expresión verbalizada, es suficiente para formar una base adecuada para la reflexión teológica a lo largo de todos los siglos, siempre que dicha reflexión vea el texto individual en el contexto del todo, expresado por la totalidad de la Escritura. Previa y presupuesta a toda teología dogmática, "está presente una unidad interior oculta"; es ésta la que hace que la teología esté "siempre en movimiento hacia su unidad interna"; sólo así "cada uno de sus temas manifiesta su pleno resplandor".38 Y lo mismo cabe decir de los diversos planteamientos de una teología global del Nuevo Testamento.39

En última instancia, sin embargo, sobre todo si estos diferentes aspectos han de complementarse entre sí, no debe sorprendernos que cada uno de ellos muestre una cierta finitud. Ocurre simplemente que la teología de un evangelista no es la de otro. Este es el origen del hecho -inicialmente confuso- de que dichos y relatos idénticos en la tradición de Jesús pueden tener un valor distinto en contextos diferentes y adquirir así un timbre y un significado diferentes. Ya hemos dicho algo al respecto en relación con las otras transposiciones. En muchos casos, el exégeta puede descubrir el uso particular del dicho o relato que probablemente más se aproxime a la intención original de Jesús. Pero esto no significa que fuera erróneo o contrario a la intención de Jesús que el dicho o relato se hubiera insertado en un contexto diferente. Deberíamos demostrar la armonía entre estos diferentes aspectos menos sobre la base del principio de inspiración40 (aunque esto no puede excluirse) que sobre la base de la plenitud interior de la Palabra de Dios. Porque incluso lo que Jesús dijo en alguna situación particular trasciende esta situación en su significado

y aplicación, y las otras posibles aplicaciones están legitimadas por otras palabras de Jesús o simplemente por su actitud personal. No tenemos por qué negar que las situaciones particulares de la Iglesia pospascual dieron lugar a aplicaciones como éstas; ni el *Sitz im Leben* pospascual excluye otras aplicaciones aquí y ahora. Tales aplicaciones contemporáneas están objetivamente implícitas en la plenitud divino-humana de la vida y las palabras de Jesús.

Una vez examinados los cuatro ámbitos en los que podemos identificar la transposición de los temas neotestamentarios, podemos dar por concluidas nuestras reflexiones preliminares sobre el método. Los cuatro ámbitos muestran un dinamismo interior -tanto en el propio acontecimiento de Cristo como en su imbricación con la fe de los discípulos y de la Iglesia primitiva- que pone de relieve una gran riqueza de elementos dramáticos. Sin embargo, éstos se pondrán aún más de manifiesto en los análisis siguientes, que tratan de la conciencia y el ser de Cristo y de la inclusión en él de todos los personajes del teo-drama.

B. MISIÓN Y PERSONA DE CRISTO

1. La misión como concepto básico

Como resultado de nuestras reflexiones sobre el método, ahora debemos permitir que el concepto de "misión" guíe nuestra interpretación en el breve esbozo de cristología que sigue. Esto surge de nuestra sugerencia de que puede haber un intercambio entre la "superposición exegética" y la "superposición dogmática", entre el elemento "apocalíptico" en el fenómeno Jesús y la interpretación teológica de su persona. Sólo era posible equilibrar estos dos aspectos si se partía de la base de que Jesús poseía un sentido de misión escatológico y universal. Debía cumplir su tarea (que abarcaba toda la creación) dentro de las dimensiones de su existencia humana -incluida su muerte y su entrega a Dios-; y esto presupone no sólo que su misión [*Sendung*] era única, sino que el Enviado [*der Gesendete*] era igualmente único.

Si es así, este concepto central debería ser capaz de darnos lo que, al principio, definimos como el objetivo de este volumen: un retrato de la persona de Cristo que no se adelante a la acción emprendida por él ni caiga en el tipo de cristología puramente extrahistórica, estática, de "esencia", que se ve a sí misma como una "primera parte" completa y redonda, que se despliega suavemente en una "segunda parte" soteriológica. Como bien dice Cullmann: "Cuando, en el Nuevo Testamento, se plantea la pregunta "¿Quién es Cristo?", nunca significa (o no principalmente) "¿Cuál es su naturaleza?", sino, ante todo, "¿Cuál es su función?". Las diversas respuestas que se dan se refieren siempre tanto a su persona *como a* su obra "[1]. Más exactamente, la pregunta por su obra implica la pregunta por su persona: ¿Quién *debe* ser para comportarse y actuar así? Si nos quedamos con esta pregunta, comenzaremos a ascender por el camino que lleva de la *función* manifiesta de Cristo a su *ser* encubierto (que la primera presupone); pero, al hacerlo, nos enfrentaremos a un problema: mientras que en el caso de los profetas, su ser (o persona) y su función son -al menos relativamente- distinguibles, aquí se nos presenta a Alguien que nunca fue, y nunca podría haber sido, nadie más que el Enviado [*der je schon Gesendete*].

Al plantear la cuestión de este modo, perseguimos una "cristología

desde abajo". No preguntamos, por ejemplo, por el contenido del conocimiento de Cristo, ni mucho menos por el tipo de personalidad que tenía, sino por las condiciones que hicieron posible lo que empíricamente tuvo lugar en él; así pues, mantenemos un ojo abierto a la posibilidad de que una respuesta pueda venir eventualmente de una "cristología desde arriba", es decir, de algo que va más allá de todos los hechos antropológicos y de todos los acontecimientos de la historia de la salvación hasta la fecha. El único desarrollo abierto a la antropología como tal es la trascendencia hacia Dios; y la tradición profética del Antiguo Testamento (en el sentido más amplio, incluida la revelación de la Ley) confronta al hombre en su movimiento ascendente con un mensaje y un mandamiento particulares que descienden de Dios. Pero, ¿puede el heraldo que trae este mensaje ser algo más que el portador de un encargo parcial y fragmentario? ¿Puede ser "enviado" [*Gesendeter*] en un sentido tan absoluto que su misión [*Sendung*] coincida con su persona, de modo que ambos juntos constituyan la autocomunicación exhaustiva de Dios? Esto nos llevaría de nuevo al último punto planteado en la conclusión del primer volumen: se trata de un "papel" que no puede cambiarse por ningún otro papel, puesto que es una "misión" que, en última instancia, se ha fundido con la persona y se ha hecho idéntica a ella. Y esta respuesta totalmente asombrosa e imprevisible a la pregunta "desde abajo" (es decir: ¿Quién es Jesucristo?) es la que da el Nuevo Testamento.

a. La misión según el Nuevo Testamento

En los más diversos lugares y estratos del texto, el concepto de misión de Jesús aparece vinculado a su máxima cualificación como "Hijo de Dios", como "Hijo predilecto" de éste. Esto indica que su misión es cualitativamente distinta de la de los profetas que le precedieron.

Cuando Pablo dice, en Rom 8,3-4, que Dios envió "a su propio Hijo en semejanza de carne de pecado y a causa del pecado, y condenó al pecado en la carne, para que se cumpliera en nosotros la justa exigencia de la ley", está claro que la misión de éste supera todo el orden del Antiguo Testamento, precisamente porque es el "propio Hijo" de Dios, junto al cual Dios nos ha dado "todas las cosas" (Rom 8,32). O cuando, en un *hapax legomenon*, la Carta a los Hebreos describe a Jesús simplemente como "el enviado" (*apostolos*)[2], lo hace en el contexto de una explicación de su superioridad (como Hijo) respecto a Moisés, que era un fiel administrador *en* la casa de Dios como siervo, mientras que Jesús, el Hijo, está puesto *sobre* toda la casa

de Dios: "Y nosotros somos su casa" (Heb 3,1.5.6). La preeminencia de Jesús se expresa de forma clásica en Juan, donde "hubo un hombre enviado por Dios" (1,6) se contrapone al "envío del Hijo" para que "el mundo se salve por él" (3,17), ese Hijo que "pronuncia las palabras de Dios, porque no le da el Espíritu con medida" (3,34): la misión del profeta con su medida de inspiración divina ha dado paso a una misión divina que no conoce medida.

Sin embargo, la idea de misión, que está en el centro de la cristología de Juan y expresa tanto la dimensión trinitaria como la soteriológica de la mente de Jesús, también está definitivamente presente en los sinópticos, donde no sólo es una descripción de la actitud de Jesús, sino que se encuentra en un dicho que "bien puede tener su origen en Jesús",[3] aunque uno podría inclinarse a describirlo como "juanino". "El que os recibe a vosotros me recibe a mí, y el que me recibe a mí recibe al que me ha enviado" (Mt 10,40). El dicho se repite en la escena en que Jesús pone a su lado a un niño pequeño. "El que recibe a este niño en mi nombre, me recibe a mí, y el que me recibe a mí, recibe al que me ha enviado" (Lc 9,48). Marcos tiene un giro aún más "juanino": "El que reciba a un niño como éste en mi nombre, a mí me recibe; y el que me recibe a mí, *no me recibe a mí*, sino al que me envió" (Mc 9,37; cf. Jn 13,16.20). Lucas también tiene la forma negativa: "El que os rechaza a vosotros me rechaza a mí, y el que me rechaza a mí rechaza al que me ha enviado" (Lc 10,16).

Jesús define y limita su misión terrena con igual claridad. Positivamente, "es necesario que anuncie la Buena Nueva del Reino de Dios también a las otras ciudades, porque para esto he sido enviado" (Lc 4, 43); y negativamente, a la mujer cananea, "no he sido enviado sino a las ovejas perdidas de la casa de Israel" (Mt 15, 24). Los tres evangelistas sinópticos coinciden, en la parábola de los maridos malvados, en hacer una impresionante distinción entre el envío final del hijo y el envío anterior de los siervos. "Después les envió a su hijo, diciendo: 'Respetarán a mi hijo' " (Mt 21,37; cf. Lc 20,13). En Marcos, el pasaje vuelve a ser más "juanino": un "hijo amado" (12,6).

La noción de "envío" está estrechamente asociada a expresiones relacionadas con la "venida", que sólo Jesús utiliza en sentido solemne. Donde Lucas dice: "Para esto he sido enviado" (Lc 4,43), Marcos dice: "Para esto he salido" (1,38) -sea que esta frase misteriosa se refiera o no a su venida del Padre.[4] Las referencias a su "haber venido" manifiestan siempre la conciencia mesiánica de realizar, en su propia persona, un acontecimiento salvífico último. Así, "ha venido" a

llamar a los pecadores, no a los justos, al arrepentimiento (Mt 9,13 par); no a abolir la Ley, sino a cumplirla (Mt 5,17); a traer la espada de la decisión (Mt 10,34 par); a arrojar fuego sobre la tierra (Lc 12,49). Del mismo modo, el Hijo del hombre "vino" para "servir", "para dar su vida en rescate por muchos" (Mt 20,28 par); "para buscar y salvar a los perdidos" (Lc 19,10). Una "venida" de este tipo sólo puede tener a Dios como punto de partida, como explica claramente Juan: la luz y la vida que trae en plenitud a los que son suyos sólo pueden ser luz y vida divinas (Jn 1,9; 3,19; 10,10); Jesús dice: "He venido en nombre de mi Padre" (5,43); "Yo procedía y salí de Dios" (8,42); "Yo salí del Padre y he venido al mundo" (16,28).

También Juan considera esta "venida de Dios" como un envío esencial del Padre. Así, además de la palabra *apostellein*, quizá muy gastada por el uso eclesiástico, emplea la clara y llana *pempein*.[5] En estas fórmulas joánicas de "envío", la unicidad de la persona de Jesús se expresa a través de una doble unicidad: la de su relación trinitaria con el Padre y la del objetivo soteriológico de su misión. Estos factores no se yuxtaponen sin más: la relación íntima entre el Enviado y Aquel que le envía toma la forma de obediencia en el acto de entrega del Padre. El Padre es el que envía, y en ese acto de envío establece, guía y se responsabiliza de toda la existencia de Jesús en la tierra; fija desde el principio la finalidad de éste, a saber, la salvación del mundo (Jn 3,17; 6,39). Así, el conocimiento que Jesús tiene de sí mismo coincide con su conocimiento de ser enviado (5,36; 6,29.57; 7,29; 8,42; 10,36; 11,42; 17,8.21.23.25). No hace incidentalmente la voluntad del Padre, sino que vive de ella (4,34); la busca siempre (5,30), porque sin ella no puede hacer nada (5,19). Define su "haber venido" en términos de hacer la voluntad del que le envió (6,38), realizar sus obras (9,4) y pronunciar sus palabras (3,34; 12,49). Tanto es así que el que envía se ve presente en el enviado (12:45), dando testimonio de sí mismo en él (5:37; 8:18); habita con él (8:16, 29) y así se muestra verdadero y veraz (7:28; 8:26). Es importante que el que envía sea "conocido" (15:21), "creído" (5:24; 12:44) y "honrado" (5:23) en el enviado. Y este último depende tanto del que le envía que todo su ser está en movimiento hacia él: vuelve a él (7,33; 16,5). Si los hombres han de tener parte en Aquel que es enviado, deben a su vez ser enviados por Él (aunque sólo después de la Pascua: 20,21, claramente anticipado en 17,18); en consecuencia, el hombre que tiene parte en el "Hijo" debe ser enviado desde la fuente del Hijo, es decir, debe "nacer de Dios" (1,13), "nacer de nuevo" (3,5.7). Esto

implica algo mucho más radical que el mero nombramiento de un mensajero o representante (*"shaliach"*) o incluso la elección de un profeta (incluso profetas elegidos "desde el seno materno", como Jeremías, Juan el Bautista, Pablo). Más bien, el envío (*missio*) hunde sus raíces en un proceder (*processio*) primordial de Dios ("Procedí y salí de Dios", 8,42). Esto, a su vez, presupone que siempre estuvo y había estado "con" Dios (1:1, 18).

La cristología *de la missio* joánica no es más que el desarrollo lógico de implicaciones ya presentes en los sinópticos, que dan testimonio de un sentido único de la misión por parte de Jesús. Es cierto que los estudiosos críticos6 no pocas veces han "negado que Jesús hablara de sí mismo en estos términos; se supone que la comunidad puso posteriormente su propia fe en boca de Jesús. Pero, ¿cómo concebir esta fe si Jesús no tenía conciencia de sí mismo? "[7]

b. Misión: Ser y llegar a ser

Al hablar de "sentido de misión" -seamos o no conscientes de ello-, implicamos una distinción entre el que es consciente de su misión y el que le envía. Alguien puede tener una convicción interior inquebrantable de que debe hacer o proponerse algo, pero no puede decir que tiene una misión. Nadie puede darse a sí mismo una misión. En cambio, cuando a una persona se le confía una misión sustancial que le convoca a poner su propia existencia a su disposición, la persona así enviada [*der Gesendete*] puede, en consecuencia, identificarse (hasta cierto punto) con la misión [*Sendung*].

Hay casos en los que la dotación natural de un hombre es conocida y presupuesta, pero la misión que le viene de Dios no se añade *per accidens* a esta identidad original, sino que se le da una preeminencia sobre ella, de modo que su vida y su ser hasta entonces parecen ser instrumentales, conducentes a lo que va a ser (y, en la mente de Dios, siempre ha sido). Así sucede, evidentemente, en los célebres casos bíblicos en los que se cambia el nombre de un hombre: Abram-Abraham, Jacob-Israel, Simón-Pedro. En el caso de Pedro, el doble "Tú eres" y "Tú serás llamado" (que significa "Tú pagarás": Jn 1:42) puede condensarse en el simple "Simón Bar-Jona,. . . Tú eres Pedro" (Mt 16,17s.). En el caso de los grandes profetas, el destino del que va a ser enviado puede serle revelado sólo en el momento de su llamada (Is 6), aunque estaba previsto para él desde el vientre de su madre: "Yo te formé. . te consagré. . te designé" (Jr 1,5). Comparado con la misión misma, el "hijo del hombre" a quien llega la llamada es en cierto modo

anónimo (Ez 2,1.3.8; 3,1.4.10.17, etc.). Cuando se anuncia el nacimiento del Bautista, es el ángel quien le da su identidad: "Será. . ." (Lc 1,15 ss.), ratificada por la "profecía" de su padre: "Serás llamado. . porque irás delante del Señor. . ." (Lc 1,76). Comparado con esta identificación, lo que era el niño antes de ser "lleno del Espíritu Santo en el seno de su madre" es insignificante. Y en cuanto al sorprendente nombre que se da al niño, se da ya con vistas a su misión. Dios mismo (Lc 1,13) da el nombre al niño, retirando al padre el derecho de hacerlo. Así sucedió en el caso del profeta anónimo del Exilio, a quien Dios llamó para ser "siervo" y dio un nombre relacionado con su misión: "El Señor me llamó desde el seno materno, desde el cuerpo de mi madre puso mi nombre" (Is 49,1). Se dirige a él con un lenguaje directo: "Tú eres mi siervo" (49,3), con referencia explícita a su encargo (universal) (45,6). Lo mismo ocurre, de nuevo, en Pablo, cuya espectacular llamada a Damasco fue largamente preparada: "Pero cuando el que me había apartado antes de nacer, y me había llamado por su gracia, tuvo a bien revelar en mí a su Hijo. . ." (Gal 1,15s.). Así resultó que Saulo siempre había estado destinado a ser Pablo.

Aquí vemos que la identidad se da junto con la misión. El último caso de esta línea, un caso que supera a todos los demás, es cuando, en su bautismo, Jesús recibe su misión de Aquel que le envió. Lo dice directamente: "Tú eres mi Hijo amado, en ti tengo complacencia" (Mc 1,11 = Lc 3,22) y en referencia objetiva: "Este es mi Hijo amado, en quien tengo complacencia" (Mt 3,17), que se repetirá en el monte Tabor (Mt 17,5 par; en Lucas, el Hijo no es "amado", sino "elegido", como en Jn 1,34 en los manuscritos antiguos). Llegados a este punto, no es necesario entrar en la historicidad de la escena[8] ni en la cuestión de si *hyios* (Hijo) puede haber sustituido a un *pais* anterior, que puede significar tanto siervo (de Dios) como Hijo.[9] Es muy probable, sin embargo, que tanto en "Siervo-Hijo" como en "Elegido-Amado", la impartición *del ser* coincida con la impartición de la *misión*. Los evangelistas consideraron naturalmente que Isaías 42,1 se refería al Hijo Amado, pero la referencia original al Siervo elegido sigue brillando también. ¿No es asombroso que el Jesús joánico pueda decir: "Por esto me ama el Padre, porque yo doy mi vida . . ." (Jn 10,17), como si el Padre amara la persona del Hijo sólo porque ésta se identifica con su misión?[10] Llegamos a la misma conclusión si reflexionamos sobre el modo en que Juan utiliza *hilasmós* (expiación): también aquí el acto es idéntico a la persona, con "Jesucristo el [único] justo" (1 Jn 2,2; cf. 4,10).[11]

Es cierto que podemos obtener una visión más clara de la paradójica identidad de persona y misión si la rastreamos a través de sus etapas preliminares en la misión de los profetas; así se puede descubrir una amplia capa de "cristología profética" en el Nuevo Testamento.[12] Pero como ya hemos dicho, esto debe considerarse como una etapa preliminar que ya ha sido superada.13 No sólo no se nos presenta ninguna otra forma de llegar a la identidad pretendida: ni siquiera es concebible. El acceso es a través de la historia de la salvación, lo que significa que el orden de la criatura y todo lo que comprende está siempre sustentado por el orden de la historia de la salvación, que da una meta y un sentido al primero. Ahora bien, la identidad sólo se alcanza en ese Epítome concreto del orden de la historia de la salvación llamado Jesucristo, en quien nosotros, que aún no hemos sido creados, hemos sido "elegidos" y "predestinados" para nuestra misión "antes de la fundación del mundo" (Ef 1,4s.).) Además, si esta identidad constituye la "cima" (Ef 1,10) de toda la creación, sólo es posible sobre la base de una distinción (totalmente distinta) dentro de Aquel que exhibe esta identidad, a saber, la distinción entre el Hijo que surge eternamente del Padre (*processio*) y el Hijo que es enviado y sale al mundo de los tiempos (*missio*). Las leyes de la Trinidad "económica" surgen de la Trinidad "inmanente", y lo hacen con variaciones asombrosas a las que tendremos que dedicar alguna reflexión. Pero la Trinidad económica no puede considerarse simplemente idéntica a la inmanente.

Sin embargo, quedémonos por el momento con el aspecto de la identidad, tal como se encuentra en los pasajes que hemos mencionado y también en las fórmulas conciliares abstractas de Nicea y Calcedonia. Toda la persona del Hijo está implicada en su obra por el mundo, y toda su naturaleza humana, en todas sus fases y aspectos, ministra a ella. Para esta obra ha sido enviado el Hijo. Ahora bien, una misión sólo puede llevarse a cabo dentro de un lapso de tiempo y, particularmente en el caso de la misión de Jesús, la fase final, la "hora", tiene la mayor importancia para su ejecución. En consecuencia, la existencia-en-misión de Jesús manifiesta una paradójica unidad de *ser* (y un *ser que siempre ha sido*) y *devenir*. "Dios envió a su Hijo" (Rm 8,3; Ga 4,4) plena y definitivamente en la Encarnación: "nació de mujer", "en forma de carne de pecado"; pero su tarea, aunque se ciñó a ella diaria y horariamente, sólo pudo "cumplirse" en la Cruz (Jn 19,30). Puesto que el Sujeto en el que persona y misión son idénticas sólo puede ser divino, se sigue que el "ser de Dios" realmente

"experimenta un desarrollo" (E. Jüngel); se sigue que quien nace Hijo de Dios tiene una naturaleza que exhibe un desarrollo (*Wesensgeschichte* de Schlier),[14] La idea de que la unión de la naturaleza divina y humana tiene una historia, manifiesta un "proceso", tuvo un profundo efecto en muchas personas del siglo XIX, entre ellas J. A. Dorner. Incluso si, desde el principio, debemos plantear un ser divino-humano, "por así decirlo, como punto de cristalización de la unión creciente", "sólo hemos captado esta unidad en sus verdaderas y vibrantes dimensiones si la vemos envuelta en un proceso continuo y en movimiento".15 En nuestra propia época, B. Welte ha expuesto este punto de vista de forma mesurada y contundente.[16] En el contexto actual, Welte intenta establecer un vínculo entre la "calidad de acontecimiento en el cumplimiento de la relación de Jesús con Dios" claramente evidente -que se ve en el Evangelio en la forma en que Jesús responde no sólo a los hombres, sino también a Dios- y la "inmutabilidad del Suelo". Mientras que esta última emerge claramente en las categorías "aparentemente intemporales" de Calcedonia, ahora tenemos que hacer sitio "para una vida que se desarrolla en una serie histórica de acontecimientos". En efecto, a pesar de la mayor identidad posible del sujeto, la "perfección" humana "sólo puede realizarse en un auténtico movimiento histórico, en la transformación resultante de acontecimientos decisivos".[17] Planteado así el problema, se consigue algo más que la mera interacción de un elemento intemporal y otro temporal en el Encarnado; pues si Jesús, "este hombre que es también Dios. . tiene también una relación *recíproca* con Dios, es decir, una relación expresada en términos de vida auténtica, que se desarrolla en acontecimientos decisivos", es evidente que ambos elementos -tanto *el ser* como el *devenir* en el Encarnado- expresan un único *ser*, que, aunque no podamos llamarlo *devenir*, es el fluir de la vida eterna, superevento. La dimensión dramática que forma parte de la definición de la persona de Jesús no pertenece exclusivamente al lado mundano de su ser: sus presupuestos últimos residen en la propia vida divina[18].

Sin embargo, la dimensión de acontecimiento del ser de Jesús se convierte en una cuestión singularmente apremiante como consecuencia del aspecto escatológico de su destino al que ya nos hemos referido. Si su misión era universal, concerniente a la salvación del mundo entero, y si esta misión sólo podía cumplirse yendo más allá de lo que podía lograrse dentro de una vida mortal (es decir, "dejándose llevar", entregándose a Dios en la muerte), se abre un

enorme abismo en el cumplimiento histórico de la misión de Jesús -y, por tanto, en el "desarrollo" de su "yo"-, a saber, el mismo abismo que, desde el principio, había abordado la doctrina de las dos naturalezas. Gregorio de Nisa la expuso con particular claridad, asumiendo que la naturaleza humana podía "progresar hacia la perfección",[19] específicamente como resultado del gran cambio del primer estado (la humillación) al segundo (la exaltación): "Se puede decir con toda verdad que el que fue elevado del estado humano y exaltado al nivel de Dios, que era una cosa y así se convirtió en otra, *se convirtió en* Cristo y Señor (Hch 2,36). Hay que tener en cuenta que el Jesús terrenal era consciente de su misión escatológica y universal. La sonoridad mesiánica de sus "yo "[21] , el sentido absoluto de la misión expresado en sus llamadas al discipulado -aunque llamando a la obediencia, no a la exaltación[22] - y el hecho de que no pudiera reivindicar plenamente sus pretensiones durante su vida[23] , todo ello muestra que, en virtud de su obediencia absoluta, se identificaba con lo que Dios esperaba de él (y en él) *por encima y más allá de* lo que era capaz de lograr. Como ya hemos dicho, es posible que para realizar esta identificación recurriera a la figura del Hijo del Hombre escatológico. En ese caso, él y ese Hijo del hombre serían "dos estados de la misma persona".[24] De un modo u otro, por tanto, lo apocalíptico, o al menos la dimensión escatológica, fue asumida de forma única en la autoconciencia de Jesús.[25] Sin embargo, a diferencia de Juan el Bautista, no la espera: está *en* él, es parte integrante de su misión, hasta el punto de que "afirma tener autoridad para conceder a los hombres una participación en la salvación escatológica "[26] y de hecho lo hace, prolépticamente, mediante milagros escatológicos y (quizá incluso)[27] perdonando los pecados.

Así, aunque su *status exaltationis* (que ahora no tiene límites) no le sea existencialmente accesible, ello no le impedirá tener una conciencia inquebrantable, desde antes de todos los tiempos, de su misión. Tampoco es consciente sólo de una parte de ella, la que ha de realizarse durante su vida terrena: es consciente de su totalidad, aunque, como mostraremos, un aspecto esencial de su realización sea su ignorancia de la "hora" de su fase decisiva (tanto cronológicamente como en principio: Mt 24, 36). De lo contrario, ¿qué sería de su obediencia absoluta y salvífica? En este punto, K. Rahner tiene razón "al considerar si, en ciertas circunstancias, un cierto tipo de no saber no puede ser, de hecho, el atributo más perfecto";[28] es más, debemos ir más lejos: ¿no era necesario, dada la situación única de Jesús, que

supiera que su tarea se cumpliría, porque le había sido dada por el Padre (Jn 10:18; 12:49; 14:31) y por su propia identificación total con ella, al tiempo que deseaba dejar su cumplimiento último al Padre y al "soplo" del Espíritu; mantener la unión de su doble *condición* no era asunto suyo.

Se encuentra entre estos dos *estados*, en una situación en la que todas sus energías se agotan al soportar el peso de todos los poderes hostiles a Dios. Su destino supera toda tragedia humana; es la supertragedia del último "abandono de Dios", en la que desciende al infierno de los que han perdido tanto a Dios como todo nombre personal (es decir, la conciencia personal que se deriva de poseer una misión); y, por eso mismo, experimenta una "superexaltación" y recibe "el Nombre que está por encima de todo nombre" (Flp 2,9). De este modo, en este hundimiento y renacimiento, mantiene su identidad; y así, como matriz de todos los dramas posibles, encarna el drama absoluto en su propia persona, en su misión personal. Aquí queda claro que esta persona, para conservar su identidad, debe ser trinitaria: para ser ella misma, necesita al Padre y al Espíritu. Por otra parte, hace sitio en sí mismo, es decir, un espacio de actuación para dramas de momento teológico, que implican a otras personas creadas.

De este modo, empezamos a ver que, si bien la misión personal de Jesús es única, también es susceptible de "imitación" por parte de quienes están llamados, en él, a participar en su drama. Así cae por tierra la objeción tantas veces planteada de que es imposible imitar a un "modelo eterno, suspendido entre el cielo y la tierra" (Käsemann), un ser cuya entera existencia terrena resulta de una decisión tomada en algún reino preexistente[29]. Porque, por un lado, el *status exinanitionis* (como confirman tanto la exégesis como la dogmática) es tal que se deja espacio para que actúen la libertad humana y la susceptibilidad a la tentación, y, por otro, la necesaria identificación del cristiano con su misión cristiana (para la que ha sido "elegido antes de la fundación del mundo") es análoga a la identidad que caracteriza a Jesucristo. Así, en el mismo discipulado en el que el cristiano "pierde su alma", puede alcanzar su verdadera identidad.[30]

Todas esas identificaciones que dan cabida al drama del mundo están contenidas "en Cristo". Él se resume a sí mismo como el Alfa y la Omega, pero esto no significa que él mismo, al desarrollarse a lo largo de la historia desde el Alfa hasta la Omega, pueda prescindir de la misma -y sin embargo totalmente original y única- anticipación "proléptica" que caracteriza la existencia humana en su camino hacia

la muerte y el futuro absoluto. Si la persona "en Cristo" puede (y debe) abandonarse a sí misma con plena confianza por amor de Cristo, se deduce que el propio autoabandono de Cristo debe estar lleno de actividad a una escala inimaginable; debe estar preparado para soportar y ser cargado con cosas que nadie más puede y quiere cargar. Así, Cristo se convierte en el Omega, para que todos los demás, teniéndole firmemente en cuenta, puedan abandonarse a sí mismos con plena confianza.

En lo que sigue, nuestra tarea consistirá en presentar un perfil más nítido de la figura de Cristo. Por consiguiente, dado que la "misión" es nuestro concepto rector, podemos comenzar con una "cristología de la conciencia" para pasar, en segundo lugar, a preguntarnos por la "cristología del ser" que implica. La "cristología de la conciencia" aborda simultáneamente la *obra* (soteriología) y la *persona* de Cristo. En su misión, Cristo se sabe único; se sabe apto para esta tarea y dedicado a ella. Una vez más, por tanto, encontramos que la identificación de la persona satisface la exigencia teodramática.

2. La conciencia de misión de Jesús

Si queremos aferrarnos a la unidad de la revelación del Nuevo Testamento, con todos sus diversos matices y perspectivas, es decir, si nos negamos a considerar la concentración de Pablo en la Cruz y la Resurrección de Jesús como una completa distorsión del propósito y la misión de Jesús, no podemos excluir este centro de la conciencia de Jesús. Tampoco podemos decir que el Jesús que apareció después de Pascua tuviera una conciencia totalmente distinta de la del Jesús terrenal; actúa y es el mismo. "En ese caso, de un modo misterioso pero real, cuando muere debe saber *por quién* entrega su vida, pues de otro modo no podríamos decir que es *él* quien nos salva, y su muerte no sería más que un acontecimiento externo a nosotros "[1]. Es imposible suponer que Dios pueda servirse de esa muerte para reconciliar al mundo consigo mismo si el que la muere no es consciente de su significado. Y, en ese caso, es inútil utilizar los métodos de la psicología puramente humana para buscar el momento de la vida de Jesús en que se dio cuenta de que (1) su muerte era inevitable, y (2) tendría un significado salvífico universal.[2] Aunque inicialmente su tarea se centra en Israel, en realidad está muy abierta; su actitud de disponibilidad la hace universal, como atestigua el comentario reflexivo de Juan ("todos los hombres": Jn 12,32) -y Juan

no puede ser dejado de lado, como tampoco Pablo, como "secundario" en el testimonio total del Nuevo Testamento. Jesús tampoco puede haber tomado conciencia de la universalidad de su misión por un encuentro casual con los textos del Siervo sufriente; de hecho, si queremos acercarnos a una descripción de su misión, necesitamos aducir *todos los* títulos que se encuentran en el Antiguo Testamento.[3] Pero, como ya hemos subrayado varias veces, puesto que debe dejar al Padre la universalización de su misión, sólo puede tener un preconocimiento implícito de este proceso en su conjunto. En consecuencia, podemos comprender a F. Mussner cuando busca indicios de la conciencia de misión de Jesús en dichos "vagos" y "abiertos" de Q (por ejemplo, Mt 10,34 par; 11,25s. par; 12,41s. par).[4] No cabe duda de que Jesús fue alguien habitado, guiado e incluso "impulsado" por el Espíritu, superando con creces a los profetas del Antiguo Testamento y a las figuras apocalípticas; el testimonio unitario de la tradición neotestamentaria a este respecto debe estar enraizado en hechos históricos.[5] El Espíritu no sólo le capacita para declarar la absoluta disposición de Dios a perdonar; en la perícopa de Beelzebul, el Espíritu también le capacita para atar "a uno más fuerte". Ambos aspectos no entran en conflicto, sino que se influyen mutuamente: el "atar" a Satanás -y todos los términos asociados, cf. Lc 10,18; Jn 12,31; Mt 16,18s- se proclama y tiene lugar prolépticamente, anticipándose a la "hora", a saber, la hora de la batalla decisiva contra las "tinieblas" (Lc 22,53; Mc 14,41; Jn 12,23). Esta estructura de la conciencia de misión de Jesús es inviolable: no puede fragmentarse. En lo que sigue, consideraremos cuatro aspectos:

(a) Cómo acercarse a un concepto de conciencia de misión que sea absoluto, es decir, coincidente con la persona; (b) cómo es posible conciliar la forma histórica de esta conciencia con el hecho de que existía desde antes de todos los tiempos; (c) sus presupuestos en la Trinidad "económica"; (d) la misión como medida del conocimiento y la libertad de Jesús.

a. Una conciencia absoluta de la misión

Sólo intentamos acercarnos un poco más al concepto anterior y deberíamos tener en cuenta la sentencia de E.L. Mascall, citada a menudo: "Es tan ridículo como irreverente preguntarse cómo debió de ser ser Dios encarnado". Todo lo que podemos y debemos hacer es descubrir caminos convergentes; no podemos construir el punto en el

que se encuentran. Por un lado, hay líneas ya señaladas; sólo tenemos que prolongarlas un poco hacia el centro deseado. Por otra parte, está el planteamiento a priori de una identidad formal entre persona y misión ("mi existencia es una con mi misión universal"), que ningún ser humano es capaz de realizar plenamente en términos existenciales. Jesucristo dedica todo su ser a su misión; es totalmente uno con ella. Él es el "enviado".[6] Desde la perspectiva de Pablo y Juan, está claro que la misión de Jesús es universal y, si se toma en serio el concepto de "misión" [*Sendung*], implica, como hemos dicho, que el Enviado [*der Gesendete*] era adecuadamente consciente de su universalidad. Esto significa que, en la conciencia humana individual de Jesús, hay algo que, en principio, va siempre más allá del horizonte puramente humano de la conciencia. Una misión más-que-humana - reconciliar al mundo entero con Dios - no puede ser un desarrollo secundario y accidental de una conciencia humana, por mucho espacio que debamos dejar aquí para una creciente claridad de la conciencia de misión (de acuerdo con lo que ya hemos dicho sobre "ser y llegar a ser" en la misión). Si pudiéramos poner en palabras la intuición fundamental de Jesús sobre su identidad, sería: "Yo soy el que debe realizar esta tarea". "Yo soy aquel a través del cual debe venir y vendrá el reino de Dios". Esta conciencia justifica por igual ambas afirmaciones: que el reino está "en proceso de venir" en él (y, en la medida en que *él está ahí*, ya ha "venido") -y que sólo habrá venido final y definitivamente cuando todo su destino se haya cumplido.

Aquí, a modo de anticipación, podemos decir que Jesús es consciente de un elemento de lo divino en su autoconciencia más íntima e indivisible; es intuitivo en la medida en que es inseparable de la intuición de su conciencia de misión, pero está definido y limitado por esta misma conciencia de misión. Es de esto, y sólo de esto, de lo que tiene una *visio immediata*, y no tenemos ninguna razón para sugerir que esta *visio* de lo divino se complemente con otro contenido, por así decirlo, puramente teórico, más allá de su misión. Por supuesto, la forma particular de la misión (que extrae su universalidad de su identidad con la autoconciencia de *este "yo" particular*) puede contener una riqueza de contenidos, sucesivamente revelados, pero su fuente y su medida siguen siendo la misión misma.

Esta última es universal, y como tal se ve necesariamente a sí misma como el punto de convergencia de todas las misiones particulares que apuntan a esta universalidad, de todos *los logoi spermatikoi*, especialmente de la Antigua Alianza. Frente a los diversos

aspectos de las tradiciones jurídicas, proféticas, sapienciales y apocalípticas del Antiguo Testamento, el "enviado" final y definitivo reconoce inmediatamente que él mismo es la norma, el sujeto y el valor de cada detalle de la revelación pasada; a la luz de su propia misión, sabe también que esta herencia veterotestamentaria sólo puede interpretarse correctamente a *su* luz. "Escudriñáis las Escrituras, porque pensáis que en ellas tenéis la vida eterna; y ellas son las que dan testimonio de mí; sin embargo, rehusáis venir a mí para que tengáis vida. . . . Si creyerais a Moisés, me creeríais a mí, porque él escribió de mí" (Jn 5,39s., 46). Sin embargo, la misión no está para ser objeto de contemplación, sino para ser realizada; en consecuencia, la intuición de Jesús de que él es la medida de la Antigua Alianza no es una constatación puramente teórica: es también la exigencia práctica de que, al cumplir su propia misión, lleve también a cumplimiento lo que es preliminar en la Antigua Alianza. La frase "para que se cumpliera la Escritura", tan utilizada por los evangelistas, no es apologética retrospectiva: representa -en ejemplos literarios cuidadosamente escogidos- la relación interna entre la misión global de Jesús y sus etapas antecedentes. El camino de la misión de Jesús no puede verse en términos de dependencia extrínseca de formas que se encuentran en el Antiguo Testamento; su camino contiene la plenitud y totalidad de lo que, antes de él, sólo se encuentra de forma fragmentaria. Además -y tendremos que profundizar en este punto-, Jesús ejerce esta totalidad con total libertad. Su obediencia no es a Moisés y a los Profetas, sino únicamente a su misión. Y es esta misión la que revela la paradoja fundamental de su conciencia de sí mismo y de su conciencia de misión.

La paradoja es la siguiente: la misión no se le impone desde fuera, como una "ley"; hemos visto que su "yo" es idéntico a ella. En ese sentido, es fundamentalmente diferente de todo lo que había en la Antigua Alianza. Por otra parte, esta misión siempre ha estado presente en su conciencia *como misión* [es decir, *Sendung*, lit. "envío"]; en otras palabras, no es principalmente algo que él mismo haya concebido y asumido como individuo particular. Más bien, él es quien, desde antes de todos los tiempos, ha tenido la tarea -de hecho, él *es* la tarea- de cumplir este designio universal; todo en él, mente, inteligencia y libre albedrío, está orientado a ello. No podemos decir que sean "instrumentales"; eso sugeriría que la misión prevalece sobre su "yo", mientras que nosotros debemos atenernos a la identidad. Sin embargo, tampoco podemos considerar que toda esta orientación sea

accidental, pues Jesús es este ser humano concreto por causa de su misión.

El concepto de "misión" [*Sendung*] contiene dos elementos. En primer lugar, la relación con el que envía, que está presente en la propia misión pero no es idéntico al enviado. En segundo lugar, está la perspectiva de futuro de la misión; debe llevarse a cabo con las energías humanas del que envía y, puesto que éste es libre, su realización necesitará, en determinadas circunstancias, ser considerada, planificada y probada.

Si tomamos en primer lugar esta última, se arroja luz sobre la posibilidad de que Jesús fuera tentado. Conocemos su triple tentación en el desierto, la tentación en la repetida sugerencia de Pedro de que evitara el sufrimiento (Mt 16, 23; 26, 52 ss.) y la tentación en el Monte de los Olivos (o en el Templo, Jn 12, 27 ss.) de pedir al Padre divino que le perdonara; y es posible que hubiera más tentaciones de este tipo (Lc 4, 13; 22, 28). Jesús, en su misión, se ve inmerso en un mundo alejado de Dios, sujeto al pecado original y demoníaco, un mundo que, con toda seriedad, le ofrece otras formas de llevar a cabo su misión. En cada caso, reflexiona sobre su misión y las rechaza por inapropiadas. Como veremos, cuando Jesús contempla su misión, su mirada discierne al Padre que está detrás de ella: es el Padre quien "le muestra todas las cosas" (Jn 5,20); pero no es el Padre quien le obliga (actuando como "ley" sobre el Hijo), sino la misión misma, que coincide con su libertad filial: "¿Creéis que no puedo apelar a mi Padre, y me enviará al instante más de doce legiones de ángeles? ¿Cómo, pues, se cumplirán las Escrituras, que así han de ser?". (Mt 26,53s.). Es como si la libertad del Padre apuntara a la necesidad de la misión y como si la libertad del Hijo se orientara a esta última. Es como si la centralidad de la misión indicara la revelación "económica" de una decisión libremente tomada de común acuerdo por toda la Trinidad.

Esto no impide que el Hijo contemple siempre en su misión al Padre que le envía. Se refiere a él en la triple tentación (Mt 4,4.7.10), y se aferra a su voluntad en el Monte de los Olivos, donde esta misma voluntad consiste en que "tiene que" beber el cáliz (Mt 26,42). Sabe y comprende que es total y completamente el "Enviado" y, al mismo tiempo, sabe y comprende que "viene", "sale", "desciende" del Padre (como varía especialmente Juan). Ni por un momento puede separarse la misión de Aquel que lo envía; "el Hijo no puede hacer nada por sí mismo, sino sólo lo que ve hacer al Padre. . . . El Padre ama al Hijo y

le muestra todo lo que Él mismo hace" (Jn 5,19s). La heteronomía queda excluida por la identidad de persona y misión que se afirma desde el principio. Y ambas se experimentan como brotando en unidad de la fuente que es el Padre; ambas le deben su existencia y le dan gracias por la "autonomía" que les ha sido concedida. "Porque como el Padre tiene vida en sí mismo, así también ha concedido al Hijo tener vida en sí mismo" (Jn 5,26). Pero cuanto más se une el Hijo al Fondo del que brotan simultáneamente su persona y su misión, mejor comprende tanto su misión como a sí mismo. Sólo en relación con su origen en el Padre puede pronunciar el "Yo soy "[7] que corresponde exactamente al "Abba", es decir, ambas expresiones pertenecen al contexto de la oración de Jesús al Padre.[8] Tampoco desvirtúa esta conexión el hecho de que el "yo soy" de Jesús remita al "*ani-hū*" que se encuentra en boca de Yahvé en el Antiguo Testamento (y particularmente en el Deutero-Isaías).[9] De muchos pasajes de Juan se desprende claramente que estos dos focos están siempre unidos en la conciencia de Jesús; el "yo" de Jesús irradia también el "yo" del Padre con el que está unido. No hay ningún tipo de hiato entre la oración y el ejercicio de la misión: la oración forma parte de la actividad de la misión (por ejemplo, Lc 22,32; Jn 11,41), y la misión es también el objeto de la oración (Jn 17). Incluso en la oración de acción de gracias (Mt 11,25s), no se dirige al Padre aislado de la misión [*Sendung*]: se le alaba por toda su disposición manifestada a través del envío [*Sendung]* del Hijo.

La oración es esencial para el Enviado. Esto es tanto más evidente cuanto que la misión no está abierta a su mirada en su totalidad; ha de realizarse paso a paso según las instrucciones del Padre (en el Espíritu Santo). La etapa final decisiva no está en absoluto al alcance del Hijo. La plena universalidad de su tarea sería inalcanzable sin su total autoabandono en la Pasión y la muerte. Por eso es tan importante que se mantenga al paso de su misión, sin anticipar nada, y menos aún la "hora". El "alimento" de que vive Jesús (Jn 4,34), es decir, el cumplimiento de la voluntad de su Padre, no se da de una vez para siempre; la "palabra" de que vive el hombre sale siempre nueva "de la boca de Dios" (Dt 8,3 = Mt 4,4).

Así, una vez más, se habla de la "*fe"* que Jesús parece ejercer ante el Padre en medio de la intuición de su misión.[10] Habrá que ser muy prudentes en el uso del término; no hay que dar la impresión de que la actitud de Jesús ante su Padre no es más que la perfección de esa actitud general de fe que se encuentra en el Antiguo o en el Nuevo

Testamento.[11] La diferencia cualitativa entre su fe y la nuestra es la siguiente: nosotros sólo recibimos nuestra misión a partir de nuestra llegada a la fe, mientras que Jesús siempre tiene y *es* su misión; en su misión, se ha abandonado totalmente al Padre que le guía y en el que confía plenamente. En la medida en que no conoce (ni quiere conocer) los caminos que Dios le pone por delante para el cumplimiento de su misión, pero tiene la certeza de que el Padre la llevará a término, podemos aplicarle la definición de fe que se encuentra en la Carta a los Hebreos: "La fe es la certeza de lo que se espera, la convicción de lo que no se ve" (Hb 11,1). Incluso los que están bajo la Cruz y se burlan de él reconocen que "confía en Dios. . ." (Mt 27,43). Pero esta confianza no significa que deje al Padre toda la ejecución concreta de su misión; en su conciencia de misión, sabe que debe tomar parte responsable en ella e invertirse en ella. Esta conciencia coincide con un libre albedrío igualmente responsable. La Carta a los Hebreos (12,2) no duda en calificar de fe ejemplar esta entrega total a su misión y a Aquel que le envía; como tampoco lo han hecho, en general, los escolásticos, cuando atribuyen a Jesús una *fides lucida* (por contraste con nuestra *fides aenigmatica*)[12] o, con Cusano, una *maxima fides*.[13]

Si, por tanto, tomamos toda la conciencia de Jesús de que pertenece a Dios y la referimos a su misión, no necesitaremos agonizar sobre la relación de su autoconciencia humana con su autoconciencia divina. La tarea que le encomendó el Padre, es decir, la de expresar la paternidad de Dios mediante todo su ser, mediante su vida y su muerte en el mundo y por el mundo, ocupa totalmente su autoconciencia y la llena hasta el borde. Se ve a sí mismo tan totalmente como "venido del Padre" a los hombres, como "dando a conocer" al Padre, como "Verbo del Padre", que no hay lugar ni tiempo para ninguna reflexión aislada del tipo "¿Quién soy yo? "Quién es" se expresa exhaustivamente en su ser enviado por el Padre, que se dirige a él como "Hijo mío amado" (Mt 3,17 par)-pero el Hijo reconoce inmediatamente esta dirección como una llamada a ser "siervo". En la medida en que, desde siempre, abraza y afirma plenamente su misión (lo que no significa que tenga una visión total y detallada de ella), es *comprehensor*; pero la misión misma le pone en camino, y, en esa medida, es también *viator*.

En cuanto al debate entre H. Riedlinger y K. Rahner, podemos reconocer que hay algo de verdad en lo que ambos dicen sobre la autoconciencia de Jesús.[14] Para Rahner, la *visio immediata* de Dios es

un "elemento interno de la unión hipostática" que, como "máxima actualización de una realidad creatural" debe "necesariamente" haber sido "consciente de sí misma". En la conciencia de Jesús, su "simple presencia a sí mismo" es "la conciencia originaria, no objetiva, del Hijo de Dios"; es decir, no es una observación objetiva (externa), sino una conciencia que "deja un margen completo" para que sea posteriormente tematizada y objetivada "en la conciencia objetiva a posteriori de Cristo". Riedlinger menciona dos objeciones a este punto de vista: ¿Es realmente cierto que la conciencia de Dios de Jesús se refiere principalmente a su propia divinidad, es decir, a la divinidad como tal? ¿No se refiere más bien a una relación "intencional" con el Padre, una relación "yo-tú que tiene lugar en la historia"? Y su filiación, ¿tenía realmente que manifestar "un resplandor permanente, superhistórico, por encima de su constitución humana básica"? ¿No entra esto en conflicto con su naturaleza de ser humano en la historia, para quien el conocimiento de sí mismo surge de la situación temporal particular? Partiendo de nuestro planteamiento, podemos estar de acuerdo con Rahner en que la autoconciencia y la conciencia de Dios coinciden, pero debemos restringir esta última a la *missio* (la forma económica de la *processio*), que satisface así la exigencia de Riedlinger de que la relación directa con el Padre debe manifestarse en la conciencia de misión. Pero si la conciencia de misión coincide con la conciencia del yo, no sólo Aquel-que-es-enviado puede saber en determinados momentos históricos quién es realmente (aunque, incluso según Rahner, hay un amplio margen para que esto se aclare y "tematice"), sino que es parte integrante del conocimiento inalienable de Jesús -un conocimiento que siempre ha estado a su disposición y está presente en él, siempre nuevo- que "ha venido a hacer tu voluntad, oh Dios" (Heb 10, 7), "la voluntad de Aquel a quien has enviado" (Heb 10, 7):7), "la voluntad del que me ha enviado" (Jn 6,38). No revela al Padre sólo de vez en cuando; lo revela en cada situación de su vida -aunque parte de su tarea, en los largos años de su vida oculta y finalmente en la Cruz, fuera manifestar la ocultación de Dios.

b. La conciencia divina de Jesús y su medio histórico

Ahora debemos abordar un problema que surge directamente de lo anterior; resolverlo nos exige anticipar lo que se dice a continuación (d) sobre la cuestión del conocimiento de Cristo. La cuestión es la siguiente: Si la conciencia de Jesús de una misión absoluta (divina) ha

de coincidir con su conciencia del yo, ¿cómo es posible que el niño Jesús haya despertado a la conciencia de sí mismo sin conocer simultáneamente su misión -al menos implícitamente? Así, muchas imágenes piadosas muestran al Niño jugando con trozos de madera en forma de cruz. . . . Pero hay más: una larga y seria tradición teológica consideró que era justo atribuir al Redentor del mundo, desde el momento de su Encarnación, no sólo un conocimiento de su misión, sino también un conocimiento de todo lo conocible por el hombre, al menos de todo lo que tiene relación con la salvación. Riedlinger ha mostrado de manera convincente que este teologoumenon, que se encuentra aquí y allá a lo largo de los Padres y de los escolásticos, no es simplemente el producto de una miope teología *del conveniens*, dispuesta a dotar a Cristo de todas las prerrogativas que consideraba apropiadas. Al contrario, está sólidamente basada en un tema bíblico, que se intensifica a medida que avanza desde Pablo y Marcos, pasando por Mateo y Lucas, hasta Juan, donde Jesús aparece como "omnisciente" (Jn 16,30; cf. 16,19).[15] Esto explica el profundo desconcierto de los Padres ocasionado por el pasaje que dice que ni siquiera el Hijo sabe cuándo será el Día del Juicio; incluso Santo Tomás dice que esta "ignorancia" significa realmente que el Hijo no está dispuesto a revelarlo.[16] No se niega que Jesús tenga un conocimiento adquirido a través de la experiencia humana, además de su omnisciencia intuitiva; de hecho, se subraya cada vez más. Pero, de todos modos, se afirma que las cosas que Jesús aprende a través de los sentidos puede conocerlas igual de bien sin la *conversio ad phantasma*. Tomás da toda la importancia al modo de conocer apropiado a la naturaleza humana de Jesús, es decir, a través de la experiencia de los sentidos, y en esa medida reconoce que hay desarrollo en el conocimiento de Jesús -en cada etapa tiene el conocimiento apropiado a esa etapa de manera perfecta- pero, por otra parte, puesto que Jesús es el maestro universal de la humanidad, no necesita aprender.[17] Así Tomás llega a la rígida conclusión de que mientras Jesús podía aprender de *las cosas*, puesto que su realidad ontológica viene de Dios, no podía aprender de *los hombres*, porque en este caso dependería de la incertidumbre de la información de segunda mano. *Et ideo non fuit conveniens eius dignitati, ut a quocumque hominum doceretur*.[18]

Aquí el a priori escolástico choca con una verdad elemental de la naturaleza humana: a menos que un niño sea despertado a la conciencia del yo a través de un Tú, no puede convertirse en un niño humano. La proposición de Tomás choca con la lógica de la

Encarnación. Jesús no puede escapar al principio antropológico descrito por Maurice Nédoncelle como la "reciprocite des consciences" más que cualquier otra persona: es algo fundamental que no se puede socavar.[19] Tampoco se aplica sólo al despertar inicial a la autoconciencia; se extiende a la iniciación del niño en el mundo de la tradición espiritual en el que ha nacido.

En este punto, la afirmación de que *la mariología* es un componente interno de la cristología muestra su relevancia, más allá de lo que los Padres habían captado. Porque si es cierto que el sentido de misión de Jesús coincide con su autoconciencia, y por tanto siempre había estado ahí (aunque implícitamente) desde que se había entendido a sí mismo como ser humano;[20] y si, por otra parte, es esencial para la autoconciencia ser despertado por un "tú" e iniciado posteriormente en un mundo de tradición espiritual (en su caso, a todos los efectos, la "religión de los Padres"),[21] se deduce que el "yo" que despierta el "tú" único del Niño Jesús debe tener una relación única con él. No tenemos por qué suponer que la Madre era plenamente consciente de todo lo que implicaba la misión de su Hijo -de hecho, su "no saber" (Lc 2,50) afirma explícitamente lo contrario-, pero, basándonos en su experiencia de concepción y nacimiento virginal, podemos suponer que tenía una comprensión sustancial de lo que Lucas explica en los tres temas de la Anunciación (Lc 1,28; 30-33; 35-37). En efecto, no es necesario (de hecho, sería inadecuado) que la conciencia de misión del Niño sea impartida e inculcada desde fuera; todo lo que es necesario es que el despertar inicial esté en armonía (una armonía "preestablecida") con la naturaleza específica de su autoconciencia (que no podemos concebir como teniendo un punto de partida). Todo lo que es necesario, por lo tanto, es que la iniciación interior del Niño, bajo la guía de su Padre eterno, tenga lugar en armonía con su iniciación externa, histórica, en el mundo de los hombres. Para ello basta con que su Madre conozca la tradición religiosa que espera el cumplimiento de la esperanza de Israel y se la enseñe al Niño. Esto es suficiente para despertar el sentido de misión latente en la persona del Niño; se clarificará, en contacto con el mundo tal como se presenta, mediante la meditación interior de la tarea que tiene ante sí y mediante su consagración cada vez más intensa a ella por el Espíritu Santo. La transmisión que María hace de la tradición religiosa es la doctrina pura e infalible del antiguo y del nuevo Pueblo de Dios, porque esta doctrina brota de la fe pura y de la inteligencia transmitida por el Espíritu. Sin esta transmisión espiritual, que tiene

lugar simultáneamente con el don corporal de la leche materna y los cuidados maternales, la Palabra de Dios no se habría hecho realmente carne. Porque estar en la carne significa siempre recibir de otros. Incluso si el que recibe la palabra de la tradición es él mismo "el Verbo desde el principio", del que procede toda tradición auténtica, debe aceptar esta "sabiduría" cultivada en la tierra como una forma -en los términos del mundo- de la voluntad y la providencia de su Padre. Vemos así que la encarnación del Verbo que trae el cumplimiento prometido, o la "Alianza nueva y eterna", tiene una necesidad inherente de una historia anterior que llamamos la "Antigua Alianza"; en María, la fe (abrahámica) que caracterizó esta Alianza se convierte en un elemento coadyuvante de la encarnación.

Dos consideraciones implican la virginidad de María al concebir a su Hijo: en primer lugar, ella es la encarnación perfecta de la "Hija de Sión", la Virgen destinada a su Esposo de la Alianza. En segundo lugar, está implícita en el hecho de que el sentido de la misión de Jesús no tiene principio concebible. Jesús sabe que es uno con su misión, y esto significa que debe todo su ser al Padre celestial que le ha enviado. Esto sería imposible si también debiera su existencia a un padre terrenal, pues a éste le debería una parte de su "yo", sin deberle nada en cuanto a su misión (misión inseparable de ese "yo").

Para explicar el conocimiento histórico de Jesús, podemos remitirnos al relato de las tentaciones. Aquí Jesús vence sus tentaciones (neotestamentarias) recurriendo únicamente a palabras de la Antigua Alianza que eran familiares a todo israelita. Cuando el diablo se dirige a él como "Hijo de Dios", cita (Mt 4,4) el pasaje de Deuteronomio 8,3, que dice que no sólo de pan vive el hombre, sino de toda palabra que sale de la boca de Dios. Cuando el diablo cita el Salmo 91:11s, contraataca con el mandamiento más amplio de la Ley: "No tentarás al Señor tu Dios" (Dt 6,16). Israel conocía bien este mandamiento, pero no lo practicaba (Sal 95,8s). Cuando el diablo le sugiere que le adore, le responde que sólo a Dios se debe adorar y servir (Dt 6, 13). Una vez más, Israel debería haber estado familiarizado con este mandamiento, pero no lo observó, dedicándose a la idolatría y al culto de la Ley. Jesús se toma en serio los preceptos centrales de la Antigua Alianza; por eso le bastan para desechar con decisión las tentaciones contra su misión única.

La misión de Jesús no tiene un comienzo temporal concebible. Pero, a medida que se desarrolla en el tiempo histórico, entra cada vez más en la historia. Espera la señal de Dios para su cumplimiento no sólo

puramente desde dentro: también la espera desde fuera, porque la misión se cumplirá esencialmente en un cumplimiento de la historia; la voluntad del Padre se encuentra en la historia no menos que en la inspiración interior. Según todos los indicios, la aparición y el destino del Bautista sirvieron de señal a Jesús para que comenzara su ministerio público.

Hay una cristología que atribuye a Jesús toda perfección imaginable de conocimiento, desde su concepción y nacimiento; quiere decir que él, Cabeza del Cuerpo místico, y en realidad de toda la humanidad, tuvo desde el principio el conocimiento explícito que poseen todos sus "miembros".22 El error que comete es el siguiente: no distingue adecuadamente a este respecto entre el *status exinanitionis* y el *status exaltationis*. Sin duda, la tendencia de la teología joánica, que ve cada *estatuto* reflejado en el otro, le anima a ello, aunque sin equipararlos sin más y sin olvidar que, en el primer *estatuto*, el concepto del Padre *que envía* al Hijo sigue siendo dominante. Esto nos permite decir que Jesús poseía un conocimiento general de sus semejantes como parte de su conciencia de misión universal; en cada situación particular, puede haber recibido un conocimiento profético especial, "cardiognóstico". Para ello es fundamental su disposición a dejarse afectar por la constitución interior de sus semejantes; es decir, se trata de algo que le concierne de un modo interior y personal, de tal manera que, en principio, todo el destino temporal y eterno de cualquier otra persona viene a alojarse en *su propia* esfera.23 M. Nedoncelle ha mostrado sutilmente que este "dejarse afectar" por los demás, por los pecadores, se filtra, por así decirlo, a través de la misión de Jesús; no como si no permitiera a los demás entrar enteramente en sí mismo, sino que, en el proceso de permitirles entrar en sí mismo, lo que hay de pecaminoso en ellos se transforma a modo de anticipación24. Su propia misión es la medida de su aceptación de los demás, lo que significa que lo que ve en su prójimo (pecador) es, en primer lugar, lo que este hombre está destinado a ser en el plan del Padre divino -su misión original- y lo que él, el Hijo, ha de lograr al asumir este hiato pecaminoso. La relación yo-tú de Jesús con su prójimo está enraizada en su misión, en la medida en que la relación yo-tú de éste está enraizada en *la suya* (aunque él no sea consciente de ello), y todas las misiones y vocaciones humanas tienen su origen en la del Hijo.

Jesús experimenta un aprendizaje histórico con respecto a sus semejantes y a su tradición, pero esencialmente es paralelo a un aprendizaje interior por el que se *inicia cada vez más profundamente* en

el sentido y el alcance de su misión. Sólo ahora se abren gradualmente los horizontes últimos, los más amplios imaginables; ahora se hacen explícitas cosas que hasta entonces sólo se sentían oscura e indirectamente o se dejaban enteramente a la guía del Padre. Curiosamente, es Juan quien parece permitirnos vislumbrar algo del proceso por el que el Hijo se inicia en los misterios del Padre. No todos los pasajes pertinentes se refieren necesaria y únicamente a la preexistencia del Hijo: pueden interpretarse también (y simultáneamente) como acontecimientos de la vida terrena de Jesús, sobre todo cuando se dice, en tiempo presente, que el Padre "muestra al Hijo todo lo que él mismo hace" (Jn 5,20). Jesús da testimonio de "lo que hemos visto" (3,11, es decir, en el mundo celestial: 3,12); "da testimonio de lo que ha visto y oído" (3,32). "Hablo de lo que he visto con mi Padre" (8,38); es "un hombre que os ha dicho la verdad que he oído a Dios" (8,40). Quiere que sus oyentes comprendan "que no hago nada por mi propia cuenta, sino que hablo así como el Padre me ha enseñado" (8,28); "Yo declaro al mundo lo que he oído de él" (8,26). Y de nuevo a los discípulos: "Os he llamado amigos, porque todo lo que he oído a mi Padre os lo he dado a conocer" (15,15). Igualmente en los Discursos de despedida: "Les he dado las palabras que tú me diste" (17:8), y estas "palabras" son también el "nombre" del Padre (17:11, 12) y la "gloria" dada al Hijo por el Padre (17:22), así como los hombres encargados de la misión del Hijo (17:6, 24) y el "poder" para cumplir esta misión (17:2). No basta decir que en este punto el evangelista está hablando en un modo apocalíptico recibido, según el cual una persona iniciada en los misterios celestiales, cuando está en éxtasis, oye y ve cosas que posteriormente debe proclamar en la tierra o al menos escribir. Jesús no se presenta como una figura apocalíptica entre otras para dar testimonio principalmente de cosas y acontecimientos secretos: más bien, él -y sólo él- da testimonio de *sí mismo* (Jn 5,31; 8,13.14.18). Por eso, en realidad, entiende que la Palabra que escucha de Dios es idéntica a sí mismo. *Se* recibe *a sí mismo* del Padre, de una vez para siempre y en un "ahora" eterno *y* temporalmente siempre nuevo. Da gracias al Padre por la Palabra que es una con él, y proclama ambas cosas a la vez: él es la Palabra *que* procede del Padre, pero al mismo tiempo es realmente la *Palabra*. Y, en su conciencia *temporal*, experimenta este don de sí mismo (de la mano del Padre) como *intemporal* (como ponen de manifiesto las palabras absolutas "Yo soy").

Nada impide seguir entendiendo que este proceso (por el que se

recibe a sí mismo como don) se desarrolla a lo largo del tiempo, según la maduración humana (cf. Lc 2,40.52), siempre que mantengamos que tal desarrollo es un despliegue de la identidad originaria de su "yo" y de su misión -que es ser la Palabra del Padre-. De este modo, como hemos dicho, el horizonte último puede permanecer oculto durante una parte del camino, todavía no tocado por lo que está a punto de ser proclamado y atestiguado, a saber, la voluntad salvífica del Padre, su reino que se ha acercado.

Como hemos mostrado, es posible considerar el horizonte inmediato como la preparación y realización de Israel, vista como el programa del ministerio público de Jesús. Esta fase no podía omitirse y, derivada de la propia naturaleza de Israel, estaba escatológicamente abierta a la salvación de todas las naciones. Es posible sostener la opinión de que la proclamación de Jesús del deseo de Dios de perdonar (proclamación que abarca toda su vida pública) surgió orgánicamente de la teología de la Antigua Alianza y creció más allá de ella, sin que él fuera explícitamente consciente de todo el peso del "precio de la redención" que el propósito eterno de Dios había fijado para ese perdón incondicional. Ciertamente, siempre le acompañó el conocimiento implícito de una hora señalada por el Padre y sólo conocida por él; lo que esta hora traería no debía anticiparse. Es posible que las decepciones externas y la creciente falta de éxito desencadenaran la revelación interior del misterio; estas cosas pueden haber transformado su desnuda y total disponibilidad -es decir, para cumplir su misión y pagar todo lo que ésta le exigiera- en una insinuación de la absoluta desproporción entre la exigencia divina y la capacidad puramente humana de responder. No obstante, esta respuesta y sufrimiento humanos se entenderían como un elemento interno tanto de la exigencia como del poder para proclamarla. En su proclamación, Jesús mantiene su discreción al no hablar explícitamente de esta relación que ha discernido. A lo sumo alude a ella de forma oblicua, por ejemplo, cuando es esencial que sus seguidores sepan lo que les espera también a ellos. Pero hasta las últimas semanas y días antes de la Pasión, cuando esta Pasión es claramente inevitable y la "hora" tan esperada no es sólo la "hora de las tinieblas" urdida por los hombres y los poderes del enemigo, sino la hora de Dios, Jesús no necesita hacer muchas interpretaciones: sólo tiene que aceptar obedientemente el cáliz que el Padre -¡el Padre que todo lo perdona!- le tiende. De este modo, a su disposición subjetiva para la misión corresponde el significado objetivo y salvífico de su

sufrimiento y muerte voluntariamente aceptados. Esto no impide que, en determinados momentos de su Pasión, Jesús sufriente tenga necesariamente una clara conciencia de que está sufriendo por nosotros, conciencia que, con igual necesidad, se le retira después. El ámbito omnímodo de su conciencia sigue siendo su disponibilidad para responder a todo lo que concierne al Padre (incluso hasta el punto de perder todo contacto tangible con Él, toda experiencia de su voluntad de perdonar), su disponibilidad para pagar todo lo necesario a fin de poder anunciar este perdón a los hombres.

Visto así, la existencia de Jesús en y para su misión es una existencia incondicional en *pobreza, castidad y obediencia*, en la medida en que estos tres modos de vida garantizan la libertad exclusiva para la misión, una misión que no se da de una vez para siempre, sino que se revela y puede ser realizada de manera nueva y sorprendente por el Espíritu Santo en cada momento. Estos modos de vida se interpenetran: la castidad (celibato) es una forma de pobreza, y la pobreza (no disponer de nada) facilita y es una forma de obediencia, que a su vez puede describirse como un ser "pobre de espíritu".[25] Jesús subraya la interpenetración de estos modos cuando dice que debemos ser como niños: el niño, que aún no conoce el eros ni las posesiones, acepta sin problemas lo que se le da. Y el niño, recibiendo siempre de los demás, no carece de nada, aunque en cada caso lo que recibe le satisface y le deleita. Jesús no posee su misión como si fuera de su propiedad, ni -como hemos dicho- como si fuera un deber impuesto desde fuera; descansa en ella y exclusivamente en ella, y al hacerlo descansa en Aquel que le envía.

Jesús adopta estos modos de existencia tanto a priori (en la medida en que sabe que, desde siempre, él es el Enviado) como a posteriori (en la medida en que se le van haciendo claros a medida que crece en el sentido de la esperanza de Israel). Cada aspecto ilumina al otro: juntos realizan su perfecta disponibilidad para emprender la tarea, tarea propuesta por el Padre en el Espíritu y asumida con total libertad por el Hijo.

c. Inversión trinitaria

Jesús es consciente de que ha recibido una misión del Padre y es su encarnación completa en el mundo. No podemos concebir que esta conciencia haya tenido un principio. Pero sabe que se ha identificado en plena libertad interior con una tarea que le ha sido *encomendada* y que debe realizar a toda costa; es decir, que exige una obediencia

total. La obediencia, sin embargo, significa que no es dueño de sí mismo; se ha entregado a Otro. Pero tal actitud es tan fundamental y primaria como su conciencia del yo; esto significa que, si bien se hace hombre libre y voluntariamente, no es a través de ninguna autonomía por su parte. En la libertad con la que afirma su misión, el Hijo obediente puede ser completamente uno con el Padre que lo envía libremente. Pero en el punto de distinción entre el propósito del Padre y la obediencia del Hijo, discernimos un equilibrio esencial, una comunicación esencial entre Padre e Hijo, que sólo puede ser la operación del Espíritu Santo.

Cuando el Credo de los Apóstoles dice *et incarnatus est de Spiritu Sancto ex Maria Virgine*, está dando una descripción precisa de la relación entre el Hijo y el Espíritu en la Encarnación, enlazando directamente con Lucas 1,35, donde dos verbos activos denotan la operación del "Espíritu Santo" o del "poder del Altísimo" ("vendrá sobre vosotros", "os cubrirá con su sombra"), mientras que el producto de esta operación se expresa mediante un participio pasivo (*to gennōmenon*). Todas las fórmulas credales de los primeros siglos coinciden en esto, variando sólo en las preposiciones utilizadas. Así, Jesucristo puede ser descrito como "concebido por el Espíritu Santo, nacido de la Virgen María "[26] o, de forma más breve, "concebido de [*de]* el Espíritu Santo *y [kai, et]* la Virgen María "[27] o "por el Espíritu Santo *de [ek, ex]* la Virgen María."[28] Las fórmulas orientales, que no mencionan al Espíritu ni a María, utilizan también una forma pasiva al referirse a la Encarnación (*sarkothenta,*[29] *gennēthenta*), mientras que la "descendencia" del Hijo se expresa en términos activos: *katelthonta*.[30] En todas estas fórmulas que expresan la fe cristiana común, el Espíritu aparece como activo en el proceso de la Encarnación, mientras que el Hijo es concebido y nace, está a disposición de los demás y se somete a los acontecimientos, lo que se expresa gramaticalmente mediante una forma pasiva. Esto significa, por tanto, que la obediencia del Hijo no viene después de una encarnación activamente provocada por él: más bien, su obediencia soteriológica comienza con la propia Encarnación.[31]

No se puede objetar que este hecho contradice la ley de que el orden de la Trinidad económica debe corresponder al de la Trinidad inmanente. Tomás pregunta si la gracia habitual en Cristo viene después de la unión hipostática y afirma que tiene lugar *non ordine temporis, sed naturae et intellectus*, y la razón es ésta: "El principio de la unión es la Persona del Hijo, que adopta [*assumit*] la naturaleza

humana; se le describe como 'enviado al mundo' porque adopta una naturaleza humana. . . . Sin embargo, en el orden de la naturaleza, el envío del Hijo es anterior al envío del Espíritu Santo, porque en el orden de la naturaleza el Espíritu Santo procede del Padre y del Hijo en forma de amor"; por consiguiente, la unión hipostática precede a la dotación del Hijo con la gracia habitual, ya que ésta es un efecto del envío del Espíritu (*S. Th*. III, 7, 13). La doctrina de H. Mühlen sobre el Espíritu se basa en gran parte en estas observaciones de Santo Tomás.[32]

Este punto de vista es atacado por Walter Kasper en su cristología basada en la pneumatología. Dice que la teología tomista de las escuelas es unilateral; "La santificación de Jesús por el Espíritu y sus dones es, por tanto, en segundo lugar, no meramente una consecuencia adventicia de la santificación por el *Logos* mediante la unión hipostática, sino su presupuesto". Esto se apoya en una gran cantidad de referencias bíblicas, principalmente las que nos muestran que "es en el Espíritu donde Jesús es el Hijo de Dios". Lucas lo expresa con inusitada precisión: Puesto que Jesús es creado de manera única por el poder del Espíritu, 'por eso [*dió*] al niño que va a nacer se le llamará. Para Kasper, el papel activo del Espíritu en la Encarnación garantiza esencialmente la libertad única y común del Padre y del Hijo en este acontecimiento: "El Espíritu como vínculo personal de la libertad del amor entre el Padre y el Hijo es el medio en el que el Padre envía libremente y por pura gracia al Hijo y en el que encuentra en Jesús al compañero humano en el que y a través del cual el Hijo responde obedientemente a la misión del Padre de un modo histórico". Si no vemos esto, corremos el peligro de caer en una visión más o menos hegeliana de la autocomunicación de Dios al mundo, carente del elemento de la libertad radiante.[34] Esto es ciertamente cierto, pero aún debemos preguntarnos si hace plena justicia al misterio de *la* Encarnación del Hijo. En efecto, el papel del Espíritu no consiste simplemente en descubrir en el hombre Jesús el instrumento adecuado para la obediencia histórica del Hijo: consiste explícitamente en eclipsar a la Virgen y llevar así al Hijo a la condición de la humanidad, como afirman claramente las fórmulas credales.[35] Pero en esta actividad del Espíritu, el Hijo es ya obediente, en la medida en que se confía a la actividad del Espíritu según la voluntad del Padre. Como hemos subrayado a menudo, esta entrega de sí mismo no es una mera pasividad, sino una forma de acción, que -humanamente hablando- exige del sujeto más autoposesión e iniciativa que la

persecución de preceptos y metas autoimpuestas. Pero al entregarse de este modo, el Hijo encarnado se convierte, en cierto sentido, en un producto del Espíritu que lo engendra *ex Maria Virgine*, aunque dentro de la Trinidad misma el Espíritu sea el producto de la espiración unida del Padre y del Hijo.

Sin duda, debemos estar de acuerdo con Tomás en que la constitución de un sujeto debe preceder lógica y ónticamente al acto por el que este sujeto es dotado de la gracia; pero no podemos deducir, basándonos en las relaciones en el seno de la Trinidad, que la actividad del Espíritu en el acto de la Encarnación deba ser posterior a la actividad del Logos. Desde el principio de la Encarnación, el Espíritu conserva una forma adecuada, "económica", de mediación entre el Padre y el Hijo, como se pone de manifiesto en el anuncio oficial de su misión, en el bautismo: el Espíritu desciende sobre el Hijo, para "permanecer" en él y cernirse sobre él (Jn 1,32.33). "El Espíritu del Señor Dios está sobre mí, porque Yahvé me ha ungido" (Is 61,1), cita Jesús en su discurso de Nazaret (Lc 4,18), y, en Hch 10,38, Lucas vuelve a aludir a ello: "Vosotros sabéis. . cómo Dios ungió con el Espíritu Santo y con poder a Jesús de Nazaret, . . porque Dios estaba con él". No conocemos otra forma económica de la Trinidad que la que entró en la historia, y en su esencia tiene también un sentido soteriológico: el Hijo, eternamente sometido al Padre, como hombre tuvo que "aprender la obediencia por lo que padeció" (Hb 5,8), una obediencia asumida en favor de los pecadores para redimir su desobediencia. Pero es el Espíritu en él y sobre él quien hace posible esta obediencia, por el modo en que, en su forma económica, media la voluntad del Padre hacia el Hijo.

Al fin y al cabo, el Espíritu tiene un doble rostro desde la eternidad: es soplado desde el único amor del Padre y del Hijo como expresión de su libertad unida; es, por así decir, la forma objetiva de su subjetividad; pero, al mismo tiempo, es el testigo objetivo de su diferencia-en-la-unidad o unidad-en-la-diferencia. No se puede hablar de que la Encarnación interrumpa la común inspiración del Espíritu por el Padre y el Hijo, pues de otro modo el Espíritu no podría existir en y sobre el Hijo. Más bien debemos decir, respecto al *primer aspecto* del Espíritu, que la identidad (que hemos descrito antes) en Jesús entre su yo-conciencia y su misión-conciencia, o (lo que viene a ser lo mismo) el consentimiento de Jesús al deseo del Padre de enviarle, la coincidencia de su libre albedrío fundamental con el del Padre, remite a un acontecimiento misteriosamente supratemporal que no puede ser

sino la decisión salvífica unánime de la Trinidad, según la cual se resolvió enviar al Hijo "en semejanza de carne de pecado" (Rm 8,3):3).[36] Aquí no se puede hablar de prioridades: no se puede decir, por ejemplo, que fue el Padre, "ofendido" por el pecado, quien decidió originariamente que el Hijo restableciera el orden de la creación mediante su Cruz. *La entrega del Hijo es igualmente original* en esta obra; también lo es la entrega del Espíritu, que -en términos humanos- no debió costar menos al Padre que el cumplimiento de la tarea del Hijo con la ayuda del Espíritu. Esto es algo a lo que, sobre la base de la unidad del Dios trinitario y sin ningún temor al Patripasianismo, debemos aferrarnos resueltamente; al hacerlo, obviaremos ciertos aspectos unilaterales en la teoría de la redención de Anselmo (al menos tal como se le interpreta comúnmente). Si podemos deducir esto de la conciencia de Jesús de su misión (una conciencia que no tiene principio imaginable) y de su consentimiento a ella, se deduce que este consentimiento absoluto y libre entre Él y el Padre es la forma económica de su común espiración del Espíritu. Sin embargo, por razones de la historia de la salvación, esta espiración tiene que ocultarse, por así decirlo, tras el *segundo aspecto* del Espíritu. Aquí el Espíritu asume la función de presentar al Hijo obediente la voluntad del Padre en forma de una *regla* incondicional y, en el caso del sufrimiento del Hijo, incluso rígida y despiadada. Lo atestiguan sobre todo los textos joánicos, que hablan del *mandatum* del Padre (10,18; 12,49s; 14,31) y del hecho de que el Hijo no hace su propia voluntad (6,38; cf. 4,34; 5,30; 12,27s). En la Pasión, el semblante amoroso del Padre puede desaparecer tras los duros hechos de lo que debe ser: ahora, más que nunca, esto se inscribe en el plan eterno y salvífico de la Trinidad, puesto ante Él por el Espíritu, testigo de la voluntad recíproca del Padre y del Hijo. Es como si el Espíritu, encarnado ahora en forma de regla, les dijera a ambos: Esto es lo que habéis querido desde toda la eternidad; ¡esto es lo que, desde toda la eternidad, hemos determinado!

Esta situación pone claramente de manifiesto no sólo la distinción (trinitaria) entre Padre e Hijo, sino también entre Espíritu e Hijo. En consecuencia, prohíbe cualquier identificación de ambos, como la que encontramos -aparentemente, al menos[37]- en las cristologías antiguas[38] y también bajo la superficie de los grandes sistemas elaborados por Orígenes y Hegel. Este tipo de identificación puede parecer basarse en la "cristología en dos etapas": un Jesús obediente "según la carne" es exaltado tras la Resurrección y "designado Hijo de Dios con poder

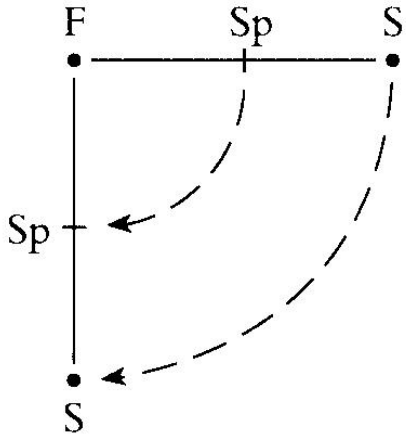
según el Espíritu de santidad" (Rom 1,4),[39] con el resultado de que la identidad puede proclamarse, así: "el *Kyrios* es el Espíritu" (2 Co 3,17). El sentido de estos pasajes se aclara si se toma en serio la doctrina de los dos *status*, sobre todo en lo que se refiere a la relación entre Jesús y el Espíritu: en el *status exinanitionis*, la relación de Jesús con el Espíritu consiste en el cumplimiento de su misión -expresada tanto en su posesión como en su obediencia al Espíritu, tanto en su "reivindicación" como en su "pobreza y abandono "[40] -, mientras que, en el *status exaltationis*, tras el "cumplimiento" (Jn 19,30) de la misión y el soplo del Espíritu, la relación de Jesús con el Espíritu consiste en el "cumplimiento" de su misión y el soplo del Espíritu:30) de la misión y de la insuflación del Espíritu de misión en la Cruz (Mc 15,37; Lc 23,46; Mt 27,50: *aphēken a pneuma*), el Señor exaltado recibe el poder manifiesto, incluso en su humanidad, de insuflar el Espíritu. Así el Espíritu es insuflado en la Iglesia y en el mundo; se demuestra que es el verdadero Espíritu Santo en cuanto Espíritu e Intérprete de Cristo. Una vez más, por tanto, vemos que la "inversión trinitaria y soteriológica" se supera en el estado exaltado de Cristo, aunque sigue siendo un hecho que la humanidad del Hijo se debe a la operación del Espíritu, y el Espíritu señala continuamente a los seguidores del Hijo de vuelta a la norma objetiva de la voluntad del Padre -aunque ahora persiguen su voluntad en la libertad que se ha logrado en la Cruz y a través de los acontecimientos de la Pascua.

Cabe plantear aquí una última cuestión. ¿Esta "inversión" no altera el orden de las hipóstasis en Dios asumido en la teología católica? ¿No podría apoyar la negación ortodoxa del *filioque*, en la medida en que, en el primer *estado*, el Espíritu, procediendo únicamente del Padre, desciende sobre el Hijo; y, en el segundo *estado*, exaltado, el Hijo participa de tal modo en la procesión del Espíritu que éste procede ahora del Padre por mediación del Hijo? No es necesario entrar en la doctrina ortodoxa de la Trinidad en este punto, excepto para decir que interpreta claramente la Trinidad inmanente enteramente sobre la base de la Trinidad económica (vista en el contexto de los dos *estatutos* de Cristo).[41] Por otra parte, hay que señalar que, por lo que se refiere a los ortodoxos, y a los Padres en los que se basan, el *diá* ("por el Hijo") se aplica tanto a la Trinidad inmanente como a la económica, proporcionando así un punto en el que la teología ortodoxa y católica pueden estar de acuerdo. En efecto, del mismo modo que el Hijo recibe eternamente del Padre todo su ser divino, recibe también eternamente de él la capacidad de enviar al Espíritu en unión con el

Padre. La infinita vitalidad de las relaciones entre las Personas divinas es tan rica en aspectos que uno de ellos puede precipitar la Encarnación del Hijo, y la "inversión" que hemos descrito, sin requerir ningún cambio en el orden divino interno. Todo lo que se requiere es que el Hijo, en su origen eterno del Padre, retroceda hasta un punto en el que pueda recibir el poder de (participar en) exhalar el Espíritu. Así pues, en términos "económicos", la recepción de este poder corresponde al primer *estatuto* del Hijo encarnado, mientras que el soplo real del Espíritu (en conjunción con el Padre) corresponde al segundo. Y podemos ver, por la secuencia de referencias al Espíritu en los Discursos de despedida del Evangelio de San Juan, que Jesús, mientras se encuentra en el segundo aspecto de la procesión del Espíritu, no olvida el primer aspecto. En los dos primeros pasajes, el Espíritu es enviado desde el Padre a petición del Hijo y en su nombre (14,16; 14,26), mientras que en los dos siguientes (15,26; 16,7), es el propio Hijo quien envía. Por supuesto, lo hace "desde el Padre"; sólo cuando el Hijo ha resucitado y regresado a casa del Padre puede representar abiertamente, junto con el Padre, un único principio de espiración. El pasaje final (16,1315) une ambos aspectos en el triunfal "Todo lo que tiene el Padre es mío".

Nótese, sin embargo, que el Hijo, a partir de su origen eterno, recibe *realmente* el poder de exhalar el Espíritu. Asimismo, en su Encarnación, ya tiene *en sí* una docilidad respecto al Espíritu; el Espíritu está *en* él en plenitud (Jn 3,34), de modo que el Hijo puede entregarse al Espíritu que le guía *por encima de* él sin ningún sentido de heteronomía.

Lo que hemos denominado "inversión" no es, en última instancia, más que la proyección de la Trinidad inmanente al plano "económico", por la que la "correspondencia" del Hijo con el Padre se articula como "obediencia":



d. La misión como medida del
el conocimiento y la libertad de Jesús

Este tema, con el que concluye la cristología de la conciencia, ya se ha planteado varias veces, por lo que puede tratarse aquí en un breve resumen.

En cuanto al *conocimiento* de Cristo, ya hemos visto que la intensa preocupación de los Padres de la Iglesia y de los escolásticos por construir una doctrina de la omnisciencia de Cristo (en oposición a arrianos y agnoetas) -que se consideraba apropiada a él como Cabeza de la Iglesia y de la humanidad y resultante de su visión directa de Dios y de su inspiración más que profética- tenía un cierto fundamento bíblico, particularmente en Juan (cf. 16,30), que retrata deliberadamente cada *estatus* de Jesús reflejando el otro. Sin embargo, apenas se reparó en que Juan subraya la obediencia de Jesús con la misma fuerza que su conocimiento supramundano, ni en que el mayor bien de esta obediencia exigía que el conocimiento intrínsecamente "adecuado" y "directo" del Hijo fuera "depositado" en el Padre por razones de "economía". Las cuestiones planteadas por los Padres y los escolásticos partían de una visión estática de la "dignidad" de Jesús, dignidad que le correspondía -sobre todo por ser el Maestro de los hombres y la Sabiduría de Dios encarnada- desde el principio de su Encarnación. Sólo unos pocos Padres (como Teodoro de Mopsuestia) estaban dispuestos a conceder a Jesús en crecimiento un auténtico progreso en el conocimiento; Agustín, Máximo, Juan Damasceno, Anselmo, Hugo y Bernardo niegan que experimentara forma alguna de

ignorancia. Según Pedro Lombardo (II, d 13), Jesús sabe tanto como Dios desde el seno de su Madre, aunque no lo capte todo con la misma claridad; sus comentaristas seguirán bajo el influjo de este pronunciamiento incluso cuando -por ejemplo, Tomás- den más peso al conocimiento experiencial mediado a través de sus sentidos.[42]

Buenaventura introduce una matización (en el espíritu de Juan 5:19s.); dice que el conocimiento de todas las cosas en el Logos sólo puede ser habitual y que su actualización depende de lo que Dios muestre al alma de Jesús en cada momento.[43] Hay tenues indicios de una cristología de la misión en la Escolástica, incluida su aplicación al conocimiento del Jesús prepascual, pero el primer escritor que la trata como tema explícito es *Hermann Schell*.[44] En primer lugar, subraya con razón que pertenece a la perfección humana no recibir "todas las ventajas desde el principio" de forma definitiva, sino alcanzarlas "procediendo libremente, y por iniciativa personal, de la capacidad a los hechos reales".[45] En efecto, "cuanto más rica es la dote, mayor es el logro".[46] Sin embargo, la reflexión sobre la tarea de Cristo nos obliga a "distinguir cuidadosamente" entre los dos *estatus*, humillación y plenitud, con respecto a su conocimiento. De ciertas expresiones utilizadas por Schell se desprende que considera realmente la misión de Jesús en la tierra como el criterio decisivo para el conocimiento que se le debe atribuir.[47] Por una parte, deseoso de tomar en serio la "obediencia hasta la muerte" de Jesús, ataca la idea de que Jesús poseyera una visión beatífica constante e ininterrumpida de Dios, al menos en las facultades superiores de su alma (porque correspondía a su "dignidad", y tenía "derecho" a ella): este tipo de "doble vida" por parte del alma es a la vez especulativamente imposible e irreconciliable con la Escritura;[48] considera inútil atribuir a Jesús una *scientia visionis*. Por otra parte, sin embargo, Schell rechaza con la misma energía una noción de kenosis según la cual se supone que el Hijo de Dios despertó "gradualmente de la inconsciencia infantil a la comprensión de que era el Mesías divino";[49] "concuerda con la enseñanza apostólica que Jesús fue consciente desde el principio, desde la evidencia de su propia persona, de lo que *era* tanto eternamente como -por la libre decisión de Dios- en la naturaleza humana, en la dimensión del tiempo."[50] "La autoconciencia humana de Jesús como Hijo divino constituye, pues, un conocimiento perfecto y rico, lleno de perspicacia; sólo puede explicarse a partir de una perfecta iluminación de su alma humana por la autorrevelación interior de su yo divino y su recíproca inhabitación en el Padre y en el

Espíritu Santo".[51]

Sin darse cuenta, sin embargo, Schell se ha acercado así de nuevo a una *scientia visionis*, sobre todo porque "desde el principio" atribuye a Jesús "un conocimiento perfecto de la naturaleza de Dios, de su vida interior trinitaria y de su plan de salvación", es decir, "un conocimiento que procede de las profundidades interiores de Dios" a través de "la influencia y la operación directas de Dios";[52] por ejemplo, lo que encuentra a posteriori en la Escritura, lo conoce ya a priori "a la luz de su conocimiento del plan salvífico de Dios".[53] Schell afirma estas cosas a pesar de que, al principio (en contra de lo que K. Rahner afirmaría categóricamente más tarde), había sostenido que "ni siquiera la más íntima conexión metafísica con la Divinidad" implicaría que la humanidad de Jesús "participa por una necesidad de la naturaleza en la plenitud de vida de la Divinidad: esto se produce únicamente sobre la base del propósito y la libertad divinos".[54]

Seríamos más sabios si tomáramos en serio el concepto de Schell de la misión como medida y situáramos la decisión libre y el propósito del Dios trino *antes* de la Encarnación, de tal modo que la extensión de la misión de Jesús y la autoconciencia (es decir, el conocimiento) coincidieran *en* ella. Entonces podemos mantener con toda seguridad la idea de que Jesús conocía su identidad de Hijo de Dios desde el principio -como lo demuestra adecuadamente su relación única con su "Abba, Padre"-, reconociendo al mismo tiempo que la conciencia de esta identidad sólo le llegó a través de su misión, comunicada por el Espíritu. Esto excluiría la "visión beatífica" de Dios, al menos por períodos.[55] Por su esencia, su misión avanza, hacia su cumplimiento, y su componente contemplativo no implica ninguna interrupción en su vida de misión, sino que le permite perseverar en ella ("Mi alimento es hacer la voluntad del que me ha enviado", y "llega la hora, y ahora es, en que los verdaderos adoradores adorarán al Padre en espíritu y en verdad": Jn 4,34.23).

Una vez que reconozcamos esta unidad de teoría y práctica, contemplación y acción, en la conciencia de misión de Jesús, ya no tendremos que desterrar lamentablemente la "visión directa" en la conciencia de Jesús a la "región superior del alma "[56] , para que no ponga en peligro la vida de su alma humana normal. Y, por otra parte, no necesitaremos subrayar el elemento a posteriori, histórico, hasta tal punto que la conciencia de misión de Jesús parezca evolucionar a partir de él sólo gradualmente.[57] Schell tiene razón al afirmar que la conciencia de filiación de Jesús es cualitativa y no tiene un comienzo

concebible, pero sigue siendo inseparable de su conciencia de misión. Y en cuanto a esta última, es tan universal -aunque la misión misma tenga que llevarse a cabo en las dimensiones finitas de una vida y una muerte58 - que la conciencia de *esta misión* debe incluir su conocimiento de su Filiación. Jesús puede expresar su conciencia de filiación y de misión con palabras tomadas de la tradición de Israel59 , pero esto no implica en absoluto que infiera su filiación y su misión únicamente de esta última, aunque, como en la experiencia vital de Jesús, el crecimiento a posteriori de la explicitación estuviera obligado a seguir los caminos de la tradición recibida.

En cuanto al alcance o los límites del conocimiento de Jesús sobre la obra salvífica de Dios en el mundo, si tomamos como punto de referencia su misión, ésta permitirá todas las variaciones posibles, según lo exija la situación concreta. Así, puede tener la perspectiva detallada del profeta sobre toda la situación del mundo y su relación con Dios, o sobre acontecimientos individuales del presente, del pasado o del futuro; o puede tener una intuición de estas cosas. Así también su campo de atención puede estar restringido, por obediencia, a un horizonte particular, como en un barranco estrecho: el flujo de su misión se contrae a medida que se abre paso. El tan agonizante dicho de que "el Hijo no sabe la hora" (Mc 13,32) puede encontrar aquí su lugar sin ninguna dificultad. Además, las variaciones igualmente grandes que se encuentran en la experiencia mística cristiana de Dios -que van desde momentos de iluminación hasta las constricciones de la sequedad y el abandono- pueden darnos una idea de la posible variedad de formas de conocimiento experimentadas por el Jesús terreno.60

Ya hemos mencionado el punto principal relativo a la *libertad* de Jesús en el contexto de su misión-conciencia sin principio concebible. He aquí, sin embargo, una cuestión que habrá que zanjar de una vez por todas: ¿es el hombre Jesús, en su dimensión temporal, sólo la manifestación de una decisión divina anterior a toda su existencia (y en esa medida "ajena")? Es decir, ¿puede ratificar sólo "posteriormente" lo que ya ha sido decidido respecto a él y al mundo? ¿O su libertad humana, a la que la dogmática ortodoxa se ha aferrado tan resueltamente desde la controversia monotelita, puede ejercer su legítimo privilegio de poder tomar sus propias decisiones?

Sobre todo habrá que tener cuidado de no concebir el plan trinitario de salvación y la decisión de Jesús en términos de un "antes" y un "después" temporales. La relación entre ambos se parece mucho más al

fenómeno de la inspiración, tanto en el ámbito natural como en el sobrenatural. La doctrina sobrenatural de la inspiración puede verse obstaculizada por la falsa teoría de que el Espíritu Santo utilizó a profetas o hagiógrafos como instrumentos musicales pasivos, tocando en ellos su propia melodía, pero una mirada a la inspiración en el caso del artista nos enseñará mejor. El artista nunca es más libre que cuando, no dudando ya entre posibilidades artísticas, es, por así decirlo, "poseído" por la verdadera "idea" que se le presenta en forma finita y sigue sus soberanos mandatos. Y, si la inspiración es auténtica, la obra llevará con absoluta claridad el sello absolutamente personal del artista. *La Flauta Mágica* de Mozart es una obra inspirada de este tipo en todas sus partes; sus estilos, bastante opuestos, son prueba del mayor juego y libertad posibles y, sin embargo, todos ellos están unidos por la personalidad inconfundible de este último para formar la unidad más natural. Podemos decir algo parecido en el ámbito de la inspiración sobrenatural con respecto a las secciones auténticas de Isaías. La inspiración sublime despierta en el inspirado una libertad más profunda que la que implica la elección arbitraria; por eso mismo, imprime a la obra el carácter de singularidad y necesidad personales. Se revela como la obra para la que un hombre ha vivido, en la que se ha "inmortalizado"; le ha permitido poseerse por entero, precisamente porque estaba poseído por ella. Ha comprendido y cumplido su misión. Esta misión no le esperaba, ya hecha, en alguna preexistencia: dormitaba en su interior como un niño en el vientre de su madre, presionando para ser liberado-desde el vientre de su libertad más personal.

Lo que nos enseña esta analogía es lo siguiente: cuando Jesús se apodera de su misión y le da forma, no está obedeciendo a un poder ajeno. El Espíritu Santo que le inspira no es sólo el Espíritu del Padre (con el que el Hijo es "uno"), sino también su propio Espíritu. No podemos imaginar que su misión haya tenido nunca un comienzo: siempre la ha tenido ya en sus manos. Puede ser que viva por ella y para ella (el artista inspirado puede experimentar algo análogo), pero no podrá decir que su misión existía (en algún tiempo eterno*) antes* de haberla afirmado y captado; porque siempre es suya. Tampoco es suya en el sentido de que esté lista, prefabricada, para que él sólo tenga que ensamblarla. No, tiene que crearla por sí mismo con total libertad y responsabilidad; de hecho, en cierto sentido, incluso tiene que inventarla. Así sucede, sobre todo, cuando "el Espíritu le impulsa" al desierto (Lc 4,1) o de vuelta a Galilea (4,14). La Carta a los Romanos

(cap. 8) se refiere explícitamente a esta identidad de libertad y de ser impulsado por el Espíritu.

Todo ello confirma en el plano de la misión concreta lo que expusimos en principio (en *Theo-Drama* II, *Dramatis Personae: El hombre en Dios*, 189-34) como relación abstracta entre libertad finita e infinita. Ante todo confirma que la libertad finita, que se posee a sí misma reconociendo que debe su ser a Otro, debe simultáneamente trascenderse a sí misma elevándose a su plenitud en el ámbito infinito de la libertad que caracteriza su origen y su meta. De este modo, está a la vez presente a Dios *y* presente a sí misma. Si esto es verdad en el caso de todo ser creado libre, lo es sobreabundantemente en el del hombre-Dios; su libertad finita está tan profundamente enraizada en su libertad infinita que se trasciende continuamente hacia el infinito, pero no para descansar en él, sino para recibir su misión. A su vez, la realización de esta misión garantiza el cumplimiento final, en Dios, de la libertad creada, demostrando así la cualidad soberana y gloriosa de esta última.

Sin embargo, todavía no hemos sacado las últimas consecuencias. Jesús de Nazaret, en su vida terrena, está en comunión y diálogo, no con "Dios" (el Tres-en-Uno), sino con su Padre. No es que ejecute el plan salvífico del Dios trino; no, recibe su misión del Padre por medio del Espíritu Santo. No podemos concebir un tiempo en el que (todavía) *no hubiera* consentido en esta misión y se hubiera ofrecido a sí mismo para ella. Si nos guiamos por la Escritura, nos equivocaríamos al suponer que el Hijo tomó dos decisiones, separadas en el tiempo; es decir, la primera como Dios, en la eternidad, y la segunda como hombre, en el tiempo. La decisión eterna del Hijo incluye su decisión temporal, y su decisión temporal se aferra a su decisión eterna como la única que importa. En cuanto a esta decisión eterna, sin embargo, no es tomada por el Hijo en solitario aislamiento; es siempre una decisión trina en la que se conserva la jerarquía de las procesiones hipostáticas, a pesar de la consustancialidad y coeternidad de las Personas. Es siempre en el Espíritu Santo donde el Hijo asume la misión que viene del Padre. Así, el Hijo encarnado, en su libertad (que ahora es también una libertad humana), no abraza su propia voluntad de Dios, sino principalmente la voluntad del Padre, a la que siempre ha consentido. Precisamente abrazando la voluntad del Padre, Jesús descubre su propia y más profunda identidad de Hijo eterno.

Ahora bien, como Jesús no ve al Padre en una *visio beatifica*, sino que se le presenta el encargo del Padre por el Espíritu Santo, es decir,

su conciencia de su misión es sólo indirecta, es posible que sea tentado. Sin embargo, aunque esté expuesto de este modo, no se desvía de su misión; no se separa de ella en el momento en que, con indiferencia, puede preguntarse si la llevará a cabo o no; "poder pecar" no forma parte de su libertad[61] . Esto sólo es posible si, con toda su tarea en la mente, tiene que usar su propia libertad para buscar formas de llevarla a cabo en detalle; porque sólo entonces puede haber algún atractivo en la sugerencia de que evite el camino difícil, el camino de la humillación y el fracaso terrenal, tomando el atajo propuesto por el cálculo humano. Como hombre, debe medir continuamente los valores parciales que se le presentan frente a la totalidad de la misión, de la voluntad de su Padre; cuando lo hace, la dirección que debe tomar -el camino más difícil- se vuelve luminosa. Ve resplandecer la totalidad de la voluntad del Padre y, por tanto, de su misión, a partir de ese valor parcial -que puede no tener ningún valor en relación con todo aquello por lo que lucha el ser humano-; y ese resplandor luminoso sólo es posible dentro de su disponibilidad total y libre. Por eso, aunque no pueda pecar, su obediencia es meritoria.[62] Su mérito consiste en que él mismo no anticipa nada; así, ningún éxito particular puede oscurecer la universalidad de la misión. De este modo, Jesús es el ejemplo perfecto no sólo de la virtud cristiana fundamental de la paciencia[63] , sino también, por igual, de la fe y de la esperanza.

De nuevo encontramos que la cristología de la conciencia aquí esbozada, tomando la "misión" como guía, proporciona la base para el desarrollo de una teoría teodramática en varios aspectos. En primer lugar, en la identidad de la persona y la misión de Jesús, tenemos la realización por excelencia de lo que se entiende por un "personaje" dramático: a saber, una figura que, al desempeñar su papel, alcanza su verdadero rostro o (en el drama analítico) desvela su rostro oculto. En el caso de Jesucristo, tenemos, en los términos de la vida real, la verdad de lo que se encuentra en el escenario, es decir, la identificación total y absoluta del personaje como resultado del cumplimiento total y absoluto de su misión. Así, en el teo-drama, no sólo es el protagonista, sino el modelo para todos los demás actores y el que les da su propia identidad como personajes. Tendremos que demostrarlo con más detalle en la próxima sección.

En segundo lugar, sin embargo, es la identidad de carácter y misión lo que realmente convierte el drama del mundo en un teo-drama. Pues esta identidad sólo es posible si la Persona ha recibido una misión, no accidentalmente, sino como una modalidad de su ser personal eterno;

si, como dice Tomás, la *missio* del Hijo es la forma económica de su *processio* eterna desde el Padre.[64] Esta misión del Hijo arrastra tras de sí la misión del Espíritu, en una doble forma: primero, el Espíritu es enviado desde el Padre sobre el Hijo encarnado, y luego el Espíritu es enviado desde el Padre y el Hijo exaltado sobre la Iglesia y el mundo. Esto abre la participación del Dios trino en todo el drama del mundo, que Ireneo llama el "acostumbramiento" de Dios a habitar con el hombre y que Tomás designa como las "misiones" invisibles del Hijo y el Espíritu en toda la historia, antes y después de Cristo[65].

En tercer lugar, a través de esta cristología de la conciencia llegamos de nuevo al punto al que ya nos hemos referido. En su persona y en su misión, Cristo es el "último Adán", el que da sentido a toda la obra; como tal, encarna toda la situación dramática de la humanidad en su relación consigo misma y con Dios. No sólo, a través de su destino personal (en la Cruz y la Resurrección), se convierte en lo que *es* y siempre ha sido; es a través de todo el drama mundial como *se convierte realmente en* la Omega que -precisamente porque es el Alfa- siempre es. Sólo cuando haya vencido al último enemigo, la muerte, cuando haya cumplido hasta el último detalle de su misión en el mundo, podrá poner a los pies del Padre el reino así reconquistado, para que el Padre sea todo en todos (1 Co 15, 24 ss.).

3. La misión: El aspecto de ser

Si lo que hemos dicho sobre la conciencia de Jesús se mantiene, debería proporcionarnos una manera de tratar lo que es el problema más espinoso de la cristología: Aquí tenemos a alguien que es enteramente hombre, un ser humano sin ambages, que "se hizo semejante a nosotros en todo menos en el pecado"; ¿cómo entonces, cuando usa la palabra "yo", puede estar hablando, no como una persona humana, sino como divina? O, si *también* habla con un "yo" humano, ¿cómo puede haber dos personas en él, aunque nunca estén tan íntimamente unidas? Si nos planteamos estas preguntas -y debemos hacerlo-, nos encontramos ante el problema de distinguir entre naturaleza y persona, un problema que ha atormentado a los pensadores durante miles de años.

Lo primero que hay que decir, desde la perspectiva desapegada de la historia, es que se trata de un problema *puramente teológico*, que apareció por primera vez en escena en las controversias cristológicas de los siglos IV y V. Es inútil, por tanto, buscar una solución en el ámbito de la filosofía, si bien es cierto que, en la era cristiana y

postcristiana, el concepto de "persona" se ha emancipado del campo de la teología y es utilizado inconscientemente por todo el mundo. (En lo que sigue, por tanto, nuestra primera tarea será rastrear el concepto de "persona" hasta sus orígenes, a saber, en la cristología (y la doctrina de la Trinidad, estrechamente relacionada con ella), y examinar brevemente las explicaciones que se han intentado de él, con la ayuda de conceptos filosóficos, desde el principio hasta la época moderna. El fracaso de estos intentos nos indicará el camino correcto, es decir, el que ya hemos seguido en la sección anterior.

Una segunda serie de preguntas, aún más espinosas que la primera, remonta la cuestión "naturaleza / persona" a la cuestión subyacente, a saber, la del "ser" de Cristo. Si es la unidad personal de una naturaleza divina y otra humana, ¿debemos atribuirle un ser único o un ser doble? Lo primero parece imposible, ya que la *analogia entis* que prevalece entre Dios y la criatura, aunque en una fundamental y última "mayor desemejanza" (DS 806), pasa por el Hijo de Dios encarnado. La segunda parece amenazar su unidad personal y convertirlo en una quimera mitológica. Una vez más, nuestra tesis básica nos orientará en la dirección de una solución.

La tercera cuestión, que se deriva de la primera, se tratará en el capítulo siguiente. Se refiere a la relación entre la Persona divina del Logos y la totalidad de la naturaleza humana; puesto que no parece ser un individuo en nuestro sentido limitado, debe haber adoptado de algún modo la naturaleza humana en su conjunto. Si esto es así, también resulta creíble que su obra de expiación haya afectado a la totalidad de la naturaleza humana. Esta cuestión constantemente recurrente forma un puente con la cuestión que domina el resto de este volumen, a saber, la de la "inclusión" de todas las personas del teo-drama en la persona de Cristo, lo que significa que se definen (en su relevancia teológica) por referencia a él, es decir, por referencia a la unidad de su persona y su misión universal. El resultado de la "inclusión" sólo puede ser éste: los personajes definidos por él se consideran personas en sentido pleno a partir de su "papel" o misión en el teo-drama.

a. El sujeto consciente y la persona

Comencemos con una observación muy sencilla que no se limita a la historia de la teología; nos mostrará que podemos prescindir del concepto de "persona" mucho más tiempo del que pensamos.[1] Todos los seres vivos (al menos desde los animales superiores hacia arriba, incluido el hombre) presentan un hecho desconcertante: comparten una naturaleza específica que es idéntica en todos los individuos, pero lo hacen de un modo que, en cada caso, es único e incomunicable. El individuo es "para sí"; esto forma parte del carácter distintivo de su especie (y, por encima de ella, del género *animal*). No es algo que se elimine ni por la comunicación entre individuos ni por el instinto de manada ni por la capacidad de multiplicarse. Así pues, el concepto de "especie" no puede abstraerse de este "cada uno para sí" incomunicable que caracteriza a los individuos en los que se encarna la especie, aunque el número y la diversidad de estos individuos no puedan deducirse a partir de la especie. A nivel animal, por tanto, todos los individuos de una especie están incluidos en esta última, y la especie sólo existe en forma de individuos exclusivos. A nivel humano, esto corresponde a la inclusión de todos los sujetos conscientes [*Geistsubjekte*] (dotados de *reflexio completa* o autoconciencia) en la naturaleza humana; ésta también sólo existe en forma de individuos mutuamente excluyentes. Aquí parece darse la paradoja de que la especie es inclusiva, mientras que los individuos que la componen son exclusivos.[2]

El sujeto consciente sabe que es tal; sabe que es humano de un modo único e incomunicable. Pero, ¿sabe también *quién* es? En otras palabras, ¿sabe que no sólo es cuantitativamente, sino también cualitativamente diferente de todos los demás sujetos conscientes? Puede atribuirse a sí mismo este tipo de cualidad (*haecceitas*), pero no puede dar una descripción positiva de ella. Para aproximarse a esta realidad elusiva que es central para él, puede seguir dos caminos. Puede acumular características empíricas que le son distintivas, que giran en torno a su individualidad: "forma, figura, familia, lugar de nacimiento, tiempo, lugar" (Albertus Magnus).[3] Por supuesto, esto no constituye una definición estricta, sino, como decían los antiguos, sólo un "esbozo".[4] Incluso reuniendo todas estas características, incluidas las que vienen al individuo desde dentro, como la herencia, y las que se adquieren orgánicamente, como la educación, los encuentros personales, etc., no llegamos más lejos que a una acumulación de detalles fortuitos. Este individuo, en condiciones diferentes, podría haberse convertido en un sujeto muy distinto.

La segunda vía es la interpersonal. Es evidente que un sujeto consciente sólo puede despertar a sí mismo y a su mismidad diferenciada si se dirige a él uno o varios interlocutores que lo consideren valioso o quizá indispensable. Cuando un niño aprende de su madre que es "su tesoro", toma conciencia no sólo de su "valor" (*dignitas individui*)[5] sino específicamente de su singularidad. La cuestión sigue siendo, sin embargo, si esta afirmación proporciona una base suficientemente firme sobre la que construir una conciencia permanente de ser cualitativamente diferente. Por ejemplo, la afirmación de la madre podría retirarse. En última instancia, ni siquiera un semejante puede decirle a otro quién es realmente en sí mismo. La afirmación más rotunda sólo puede decirle quién es *para quien le valora* o le ama. Y mientras el sujeto consciente no pueda descubrir su identidad cualitativa, tampoco podrá encontrar ningún sentido absoluto para su existencia (que, en el contexto de la generación y el nacimiento, es puro azar), su tarea en el mundo y para la existencia y las tareas de los demás. Todo está atrapado en una red de valores y revalorizaciones relativos, recíprocos y provisionales, en la que el reconocimiento se otorga y se retira.

El punto esencial aquí es el siguiente: hasta ahora no hemos tenido necesidad, en esta complementariedad de lo genérico y lo individual en la naturaleza consciente [*Geistnatur*] del hombre, de introducir el concepto de "persona". No puede ni debe hacerse ninguna distinción

entre ésta y el sujeto consciente. Debemos estar de acuerdo con Paul Galtier cuando dice que la autoconciencia como tal pertenece a la "naturaleza" (y no a una "persona" en contradicción con la naturaleza).[6]

No es *lo que* el sujeto consciente es lo que es inseguro, sino *quién* es; y, en ausencia de cualquier otra garantía, este *quién* está siempre en peligro de ser sacrificado, como un individuo supuestamente limitado, en aras de una totalidad más grande u otra. Ni siquiera el individuo estoico, que se sentía autónomo, se atrevía a decir que era imperecedero; mucho menos la conciencia del yo budista. Y ¡cuán seductora le pareció a la Edad Media la tesis árabe de un "intelecto activo" común a todos los espíritus; y cuán tentado está el hombre moderno de aceptar la idea de que está destinado a disolverse en una "vida" de orden superior concebida en términos colectivistas, vitalistas o materialistas! El idealismo tenía razón al pedir que el individuo puramente natural fuera "sublimado" en el reino del Espíritu objetivo, pero con bastante frecuencia permitió que el ser individual desapareciera en este proceso de sublimación. Y en cuanto al gran adversario de este Idealismo, Anton Günther, pensaba que bastaba con oponer la esfera de la naturaleza a la de la autoconciencia o Espíritu e identificar esta última con la persona. Pero esta misma identificación (que él sólo podía plantear asumiendo las ideas cristianas) debe parecer cuestionable mientras no se garantice *quién* es el individuo.

Tal garantía, sin embargo, no puede ser proporcionada ni por el mundo empírico no personal ni por nuestros semejantes, cada uno de los cuales sólo puede dar garantías cuestionables y precarias al otro. Sólo puede darla el Sujeto absoluto, Dios. Es cuando Dios se dirige a un sujeto consciente, le dice quién es y qué significa para el Dios eterno de la verdad y le muestra la finalidad de su existencia -es decir, le imparte una misión distintiva y divinamente autorizada- cuando podemos decir de un sujeto consciente que es una "persona". Esto es lo que sucedió, arquetípicamente, en el caso de Jesucristo, cuando se le dio su eterna "definición": "Tú eres mi Hijo amado". Así, como hemos visto, se le dio su misión única y universal (que no podemos concebir como teniendo un comienzo en el tiempo), junto con el conocimiento más preciso de quién es, no sólo *para* Dios, sino "en el principio *con* Dios" (Jn 1,1). En efecto, aquí, en la misión de Jesús, donde la definición exacta de la unicidad personal coincide con su significado universal, tenemos la expresión irrefutable de su divinidad. Él *recibe* esta divinidad, pues estamos hablando de una misión que le es

impartida. No se trata de una mera participación de la criatura en Dios, sino de una entrega de la divinidad a Aquel que es Dios (*Deum de Deo*. . .).

Así pues, Jesús es una persona. Los demás sólo pueden pretender ser personas en virtud de una relación con él y en dependencia de él. En el caso de otras personas, no podemos hablar de una identidad entre el "yo" y la misión, tal como existe en Jesús; pero podemos decir que sus sujetos conscientes están dotados de una parte o aspecto de su misión universal. Por ahora no necesitamos examinar cómo es posible participar de este modo en la misión total de Cristo (que, como tal, es indivisible); lo importante aquí es darse cuenta de que esta participación es lo que convierte a los sujetos conscientes en personas en el sentido cristiano. En consecuencia, cuanto mayor sea la participación, mayor será la definición personal del sujeto y más universal (y eclesial) su misión. Dentro de la incomparable unicidad de Cristo, autorizado en exclusiva para representar a Dios y su reino en el mundo, cabe que otros tengan misiones análogas, únicas y personales. Estas misiones no constituyen, como en el caso de Cristo, una *síntesis a priori* con su persona, sino que se sintetizan *a posteriori* junto con las personas creadas, elegidas [*Geistpersonen*]; los pecadores sólo aceptan y cumplen parcialmente sus misiones e incluso pueden rechazarlas por completo. Sin embargo, esta síntesis *a posteriori* no puede calificarse de "accidental" porque, de hecho, en el plan de Dios, cada sujeto consciente es creado para su misión, una misión que lo convierte en persona.

En Cristo se ha hecho posible que un sujeto consciente se eleve por encima de su nivel natural al de la persona ("sobrenatural"). En términos positivos, esto presupone que el espíritu creado, el hombre, puede ser imagen (*imago*) de Dios; en términos negativos, implica que es deficiente y necesita ser perfeccionado y recibir una "semejanza" (*similitudo*) con Dios; tal semejanza sólo puede ser impartida por Dios, en Cristo. Esta profundización o elevación del sujeto consciente no aleja a éste de sí mismo, sino que le permite "llegar a sí mismo", una visión planteada con coherencia por los Padres y renovada y desarrollada en la doctrina de las ideas de Staudenmaier.[7] Marheineke dice con igual claridad: "Cuando un hombre llega a Dios, llega verdaderamente a sí mismo por primera vez. Agarrado por Dios, la Persona primera, el hombre se vuelve genuinamente personal. La verdad de la naturaleza humana es la verdad divina "[8]. "Persona" es el "nombre nuevo" con el que Dios se dirige a mí (Ap 2,17) y que

procede del "principio de la creación de Dios" (Ap 3,14); siempre implica una tarea, a saber, ser "columna en el templo de mi Dios" (Ap 3,12).

b. El concepto teológico de "persona

En conjunto, los astros no eran favorables para la larga lucha por encontrar la expresión conceptual adecuada para el misterio de la cristología, según la cual una Persona divina posee una naturaleza humana inabarcable. Durante siglos hubo un apasionado tira y afloja entre los que luchaban por el importantísimo "yo" divino en Jesús (y que tuvieron que ser forzados, en lenta retirada, a reconocer que tenía una conciencia plenamente humana) y los que exigían que su humanidad debía tener una conciencia plena de este tipo (y que no podían hacer evidente la unicidad de su "yo"). La lucha fue tan obstinada porque los conceptos filosóficos disponibles procedían exclusivamente del espectro natural del sujeto consciente, que iba desde la naturaleza de la especie, por un lado, hasta la individualidad, por otro. Los Padres no pasaron de describir a la persona (sin distinguirla del sujeto consciente) como aquello que es "especial", "indivisible", "incomunicable", "por sí mismo" o "en sí mismo".[9]

El desarrollo de los conceptos se vio dificultado por la sacudida que supuso la especulación sobre la Trinidad, que se hizo necesaria a causa de los arrianos; las distinciones descubiertas entre "naturaleza" y "persona" en este debate no podían aplicarse a los problemas de la cristología.[10]

Una tercera dificultad era la falta de precisión de los conceptos aceptados. Originalmente, el griego *prosōpon* significaba "máscara", de ahí un "papel" (permanente) en el escenario, y de ahí de nuevo un papel en la vida, es decir, la persona ("ni Dios respeta *prosōpones aéreos*": 2 Sam 14:14 AV). Del mismo modo, el latín *persona* pasa de "máscara" a "papel" (matiz bien expresado en el francés *personnage*) y luego es retomado por Cicerón como concepto filosófico. Aquí, sin embargo, puede referirse simultáneamente a la naturaleza racional [*Geistnatur*] y al sujeto consciente [*Geistsubjekt*],[11] y de un modo u otro siempre hay un eco del trasfondo teatral (es decir, del "papel" que el individuo tiene que desempeñar en la vida). El significado de *prosopon* ya había sido elaborado cuando comenzó a desarrollarse el de *persona*, pero este último término "alcanzó al primero, lo sobrepasó y, en última instancia, influyó en él".[12] Los orígenes y la historia de *hypostasis*[13] (*substantia*)[14] y *ousia* son mucho más enmarañados. En

Aristóteles, *ousía* denota, "en primer lugar", el ser individual existente y, "en segundo lugar", la naturaleza de la especie (que no existe como tal); más tarde fue sustituida, como término para la realidad, la existencia, por la "palabra de moda" *hipóstasis* (que originalmente significaba lo que se precipita en los fluidos y pasó a significar el sustrato). En los estoicos, el sustrato material no formado que existe principalmente a través de las cualidades de las cosas individuales particulares, o subyace a ellas, se denomina *hyphistamenē prōtē ousia*; en Poseidonios, *hypostasis* es la existencia real, que incluye tanto la materia primigenia sin forma como el ser (*ousia*) producido por la adición de cualidades. El desarrollo del platonismo medio al tardío, que termina con la doctrina de la *hipóstasis* de Plotino (y sus discípulos), según la cual la *hipóstasis*, el "espíritu", procede de *la Hen* y el alma del espíritu, no influye en la terminología cristológica de los Padres de la Iglesia.[15] Cuando los arrianos introducen la palabra en la doctrina de la Trinidad para apoyar su subordinación de la Segunda y Tercera Personas en Dios, basándose en el platonismo, es posible que Atanasio y el Sínodo de Antioquía (362 d.C.) le hagan un lugar, siempre que se mantenga la unidad de la *ousia* divina y no se sugiera la existencia de tres hipóstasis (realizaciones o potencias) separadas en Dios;[16] el *homoousios* marca el fin del marco neoplatonista como herramienta teológica. Un nuevo capítulo en la historia de la palabra comienza cuando el amigo de Atanasio, Apolinar de Laodicea, introduce por primera vez *la hipóstasis* en la cristología para mantener a raya a los arrianos y, al hacerlo, asume la estructura de su cristología.

En primer lugar, sin embargo, y sobre todo en el contexto del teo-drama, debemos mencionar ese significativo preludio del uso del concepto de "persona" en teología, que Carl Andresen ha examinado en detalle, y que consiste en aplicar a la doctrina de la Trinidad el método literario de asignar partes de un texto a varios "personajes" o "papeles" (prosopografía).[17] En Justino, Tertuliano, Hipólito, Clemente y Orígenes, encontramos con frecuencia que se dice que un pasaje de la Escritura fue pronunciado "*ex persona Patris*" o "*Filii*" o "*Spiritus*"; esto procede de la interpretación estoica de Homero, adoptada más tarde por los platónicos para designar a los "personajes" que, en los diálogos platónicos, exponían los puntos de vista del propio Platón. Mientras que en Occidente (en Tertuliano) la metáfora literaria alcanza a veces un significado teológico[18] , en Oriente se rechaza por el peligro de que se malinterprete en un sentido sabeliano (¡un Dios que dialoga consigo

mismo en tres "papeles" o "máscaras"!)[19] .

El período posterior a Nicea exigía dos cosas. En primer lugar, exigía la presencia, en Cristo, del Hijo verdaderamente divino, igual en esencia al Padre. La cristología Logos-sarx de Atanasio era una respuesta a esto, pero se convirtió en heterodoxa en Apolinar como resultado de la negación explícita de que Jesús tuviera un alma humana. En segundo lugar, exigía la distinción de las Personas dentro de la Esencia única, concreta y divina. Según este punto de vista, existe un material común (y en esa medida ya concreto) que posteriormente se restringe y concreta en seres individuales a través de "cualidades generales" (*koinē poiotēs*) y luego a través de "cualidades específicas" (*idia poiotēs*). Los capadocios no tratan los problemas trinitarios y cristológicos aisladamente, sino en cada caso como una instancia de la relación entre "indefinido" y "definido", por lo que "descuidan el elemento 'personal'. . . . Su análisis se refiere más a la "cosa" que a la "persona". Pero, sobre todo, se quedan anclados en un ámbito que podemos calificar de individualidad".[23] Esto último se opone al ser de los géneros y especies, y al ser como tal, por lo que tiene resultados devastadores en la cristología de Gregorio de Nisa: intenta rescatar la unidad de Cristo tras su resurrección sosteniendo que las "cualidades particulares" de su humanidad se disuelven en las de la Divinidad (ya que en su opinión sólo hay *una* persona en Cristo, y equipara "persona" con *idia poiotes*), al tiempo que conserva el concepto genérico de su humanidad.[24]

Posteriormente hay dos modelos opuestos. Está el énfasis en la humanidad completa de Jesús, que se entrega por entero al Logos, quien la "acepta". Orígenes[25] representa un caso extremo de este punto de vista. Aparece en forma más moderada en la cristología antioquena, particularmente en Teodoro de Mopsuestia, quien, reaccionando contra los excesos de los apolinaristas, asumió que había dos naturalezas completas en Cristo incluso cuando estaban unidas en la única hipóstasis,[26] y en el desafortunado Nestorio, quien hizo campaña contra una unión a nivel de las naturalezas y a favor de una unión a nivel de la persona (*prosōpon*, o *hipóstasis*) -y así "anticipó realmente la fórmula de Calcedonia".[27] En este punto, sin embargo, se hacen patentes las limitaciones del modelo, sencillamente porque Nestorio era prisionero de la incapacidad (capadociana) de distinguir individualidad de persona. "Toda naturaleza completa tiene necesariamente su '*prosōpon* natural' " que cumple "la función del *idiōs poios* de los estoicos",[28] aunque Nestorio repita constantemente que,

en la unión cristológica, los dos dan lugar a un único "*prosōpon* de unidad". Es condenado, y el liderazgo pasa ahora al otro modelo. Pero, entre Éfeso y Calcedonia, este último se verá obligado a tomar en sí el postulado básico del primero.

Cirilo y su partido, victorioso en Éfeso, querían defender -en oposición al partido derrotado- la unidad ontológica última de la Persona de Cristo. Pero, al hacerlo, Cirilo se basó en una tradición defectuosa en dos aspectos. En primer lugar, adoptó una cristología Logos-sarx supuestamente procedente de Nicea (Atanasio), pero en realidad falsificada en una dirección herética por Apolinar; esto intentaba poner a la Persona divina en el lugar del alma humana de Cristo. Luego hizo un uso acrítico de los términos *physis* e *hypostasis*, que ambos denotaban simultáneamente "realidad" y personalidad. Incluso después de que Cirilo hubiera admitido la existencia de un alma racional en Cristo,[29] siguió utilizando los viejos argumentos. "El Verbo *se hizo* hombre: no se hizo hombre", había dicho Atanasio,[30] y Cirilo lo repitió: "Dios no se hizo Logos en un hombre; se hizo verdaderamente hombre, sin dejar de ser Dios".[31] La antigua palabra "encarnación" debería haber sido eliminada, ya que los griegos no la entendían de forma bíblica, como un "hacerse hombre", sino como un "hacerse corpóreo". Además, la expresión utilizada para interpretarlo, *mia physis* (que podía significar tanto "una sola realidad" *como* "una sola naturaleza"), era doblemente equívoca y estaba destinada a desembocar inmediatamente en el monofisitismo típicamente oriental. Este último se despidió de la Iglesia cuando, bajo la fuerte influencia de Occidente, y de Roma en particular,[32] Calcedonia propuso el correctivo necesario ("una Persona en dos naturalezas, indivisa y no confundida"), mientras que Nestorio saludó alegremente el *Tomus* del papa León.

Sin duda, en su fórmula de la única *physis-hipóstasis*, Cirilo se refería a la unidad personal del Hijo encarnado, pero no disponía de ninguna herramienta conceptual que le permitiera distinguirla de la "naturaleza". Desde Calcedonia en adelante, existía la herramienta de la *persona*, que en griego era tanto *hipóstasis* como *prosōpon*; pero ¿cómo, usando *persona*, podía mostrarse la distinción, en Cristo, entre la divinidad de la persona y la humanidad de su naturaleza consciente -una naturaleza que era entera y completa, no meramente "mitad", es decir, *sarx*? Y ¿cómo, utilizando persona, era posible hacer justicia plenamente a la preocupación central de Cirilo, a saber, que esta Persona no era un epifenómeno que salía a la luz a raíz de la unión de

dos hipóstasis o *prosōpa*, sino el lugar del designio salvífico de Dios? Pues ésta había sido una cuestión vital desde Nicea: "Es Dios quien nos ha salvado en Cristo".

La laboriosa tarea a realizar después de Calcedonia consistía en dos cosas. En primer lugar, era importante superar el horizonte de comprensión compartido por las fórmulas antagónicas y mirar a través de ellas hacia su objeto, el misterio revelado en la Biblia. Esto requería algo más que la creación de fórmulas puramente políticas para la unidad o de una teología que pudiera hablar en dos lenguas al mismo tiempo[33] ; también requería algo más que la adhesión a las ideas anteriores, al tiempo que se reconocía formalmente lo que era nuevo (como en el caso del gran Teodoreto); y, por último, requería algo más que la ortodoxia en cuanto al fondo mientras se permanecía en el cisma[34]. Lo que se necesitaba, como hemos dicho, era un medio adecuado para expresar el misterio fundamental de la Cristología, a saber, que un hombre perfecto, dotado de razón e incluso poseedor de libre albedrío -ésta era la batalla final que había que librar, contra el Monotelitismo, y fue el logro de Máximo el Confesor- pudiera ser Dios.

La primera tarea se llevó a cabo lentamente a lo largo de los siglos hasta que, en el Tercer Concilio Ecuménico de Constantinopla (68 1 d.C.), Éfeso (Cirilo) y Calcedonia (en última instancia gracias a Máximo) se integraron mutuamente. Mientras que en Calcedonia las dos naturalezas en Cristo parecían estar en equilibrio, la gente empezó a sentir y expresar cada vez más el dominio de la naturaleza divina (a través de la hipóstasis del Logos, que preexistía a la naturaleza humana). Un paso en este camino fue el reconocimiento de la controvertida afirmación "teopasquita" de que "Uno de la Trinidad ha sufrido".[35] Con ello no sólo se subrayaba, como hacían los antioquenos, que sólo "la carne" puede haber sufrido; se afirmaba que ese sufrimiento fue asumido realmente por una Persona de la Trinidad como propio. "Sólo *Alguien* puede morir, no algo, no una naturaleza o carne".[36]

La segunda tarea, encontrar conceptos en los que expresar la Persona, seguía sin cumplirse. A pesar de todos los esfuerzos, no se avanzó en el planteamiento de los Capadocios. En otras palabras, no se avanzó más allá de la tensión entre género e individuo. Era inútil insistir en que lo que se *quería decir*, al referirse a las marcas de la individualidad, era la Persona; tampoco ayudó que Leoncio de Bizancio[37] introdujera el término *enhypostaton* como catalizador: una naturaleza que alcanza su propio ser en otra. Además, la introducción

de este término sirvió para camuflar una herejía oculta: Leoncio era origenista; consideraba el alma de Jesús como preexistente, unida al Logos de forma incorpórea y "esencial". Puede perseguir una existencia independiente del cuerpo, como la Divinidad antes de la Encarnación; así, la comparación a menudo utilizada entre la unión cuerpo / alma y la unión Dios / hombre encuentra una expresión particular en Leoncio. Para él, la "*hipóstasis*" que se une con la "carne" (es decir, vista en términos origenistas como el alma caída) es la preexistente "unión de ser" (*henōsis ousiōdes*) del Logos y el alma de Cristo; esto obliga a Leoncio a adoptar una definición particular de *hipóstasis*. No obstante, utiliza todos los términos que eran corrientes para el individuo frente a las generalidades de género y especie: lo que está "separado" (to *kechōrismenon*), indivisible, es decir, individuum (to *atomon*), particular (*to idion*), lo que es en-y-a través de sí mismo (*kath'heauto*) y, si esta realidad individual está en el nivel del espíritu, el "quién" (*ton tina*). "Así, esencialmente, la hipóstasis puede significar individuos idénticos, contables, pero también seres que consisten en naturalezas diversas que existen unas en otras; así, todo hombre es una hipóstasis, aunque consista en dos entidades diferentes, alma y cuerpo "38 y así, por tanto, es el compuesto formado por el Logos y el alma de Cristo. Para hablar del modo en que una entidad puede estar dentro de otra, formando juntas la hipóstasis, el teólogo bizantino utiliza la palabra *enhypostatos*. Sin embargo, este término sólo puede ser útil en cristología después de haber sido sacado de su contexto origenista. En Leoncio de Jerusalén39 , la "hipóstasis de unión" (antioquena) se entiende inequívocamente en términos de la hipóstasis preexistente del Logos de Cirilo. Este último "hipostasía la naturaleza humana en su propia hipóstasis" (*tēi idiāi hypostases enypostēsen*). Leoncio se toma muy en serio el hecho de que la naturaleza humana de Jesús no posee ninguna hipóstasis propia que la distinga: la hipóstasis del Logos no es particular y limitadora (*idik*ē), sino universal (*koin*ē). Según este punto de vista, Cristo posee la naturaleza humana en su totalidad, no de forma individual y limitada -un problema que se repite una y otra vez en la historia de la doctrina y sobre el que volveremos. Pero Leoncio no se plantea seriamente negar la realidad histórica del hombre Jesús; en consecuencia, tiene que atribuir "una cierta individualidad" a su naturaleza y al hacerlo se enreda en contradicciones, puesto que, junto con Basilio, ya había definido la hipóstasis misma como una "naturaleza restringida por características particulares".

Para los griegos, "hipóstasis" sigue siendo un concepto que puede aplicarse a todos los niveles del ser; en el nivel de la conciencia, se refiere al sujeto individual consciente. También Máximo el Confesor es consciente de la hipóstasis en todos los niveles del ser, como el *kath'heauton* de una *ousia*; en el nivel consciente, indica el "quién",[40] es decir (como ya habían dicho los capadocios), el poseedor de una naturaleza.

Boecio, por el contrario, tiene la ventaja de ocuparse desde el principio exclusivamente del sujeto consciente, pero de nuevo lo equipara a la "persona": "*Persona est naturae rationalis individua substantia*":[41] ésta era la definición clásica de la Escolástica.[42] Pero esta definición le deja atrapado, como a los griegos, entre lo general y lo particular. Esta fue la experiencia del diácono Rústico en su disputa con un monofisita, que inmediatamente señaló que, en ese caso, la naturaleza humana de Cristo debería llamarse "persona".[43] Rústico sale de esta situación proponiendo una nueva definición de "persona": es aquella por la que una naturaleza racional individual es capaz de "*manere in seipso*", enlazando con la idea griega del *enhypostaton*: "A través de la unión", la naturaleza humana se convierte en "propiedad de la subsistencia del Logos divino".[44]

Esto plantea un problema que no puede resolverse en el plano de la naturaleza racional: ¿Cómo puede un ser esencialmente autosubsistente, dotado de razón y libertad, ser "propiedad" de otro? Seguramente este último, por definición, debe despojarlo de su autoposesión (*substantia*). Las teorías (neo)escolásticas al respecto se aferran al horizonte del género y el individuo, por lo que son incapaces de enfocar la distinción cristológica entre el sujeto consciente humano y la Persona divina.[45] Así, el ser personal del sujeto consciente podría definirse negativamente como la ausencia de dependencia (escotistas)[46] o, por otro lado, como la autosubsistencia positiva de la naturaleza -siempre que no fuera apropiada por una persona de orden superior (Tiphanus). En el caso de muchos tomistas (Cayetano, Bañez), la teoría se pierde en la abstracción y la impersonalidad: aquí se sostiene que la individualización tiene lugar antes de la dotación con el acto de ser; la "persona" es considerada como un *modus subsistendi* añadido a la naturaleza, haciéndola incomunicable; en Cristo, este *modus* es impartido, junto con el acto de ser, por el Logos encarnante.[47] Como bien observa W. Kasper, esta teoría no se da cuenta de "que cuanto mayor es la unidad, tanto más significa que se postula una realidad distinta".[48] En nuestra próxima

sección, trataremos el segundo aspecto de la teoría tomista, a saber, que el acto de ser es en sí mismo el factor personalizador (Capreolus) - que, en el caso de Cristo, es proporcionado por el acto divino de ser del Logos. En cuanto al primer aspecto, Suárez lo modifica en última instancia en la medida en que considera el ser personal como un modo positivo en el que la naturaleza humana existe, no accidentalmente, sino sustancialmente (en esto Suárez difiere tanto de los tomistas como de los escotistas); en Cristo, este modo es sustituido por un "modo de unión" creado. Sin embargo, es difícil ver qué podría ser un "modo sustancial" y cómo (si pudiera dilucidarse) arrojaría luz sobre el ser personal.

Todos estos esfuerzos especulativos por distinguir filosóficamente el concepto de persona del de sujeto consciente son nugatorios si la tarea que tenemos ante nosotros es definir teológicamente el ser personal de Cristo (y, por tanto, el ser personal de los demás en Cristo). Debemos, pues, volver a nuestro punto de partida. Todas las aproximaciones empíricas que utilizamos para intentar describir las características del sujeto consciente dentro de una especie (el hombre) son inadecuadas. Sólo Dios puede definir y designar a tal sujeto en su unicidad cualitativa. Y en el único y arquetípico caso[49] , es Dios quien define quién es ese Sujeto y por qué está ahí; es Él quien establece el sentido, la tarea, la vocación. En Jesús, ambos son idénticos: esto es lo que le distingue de otros sujetos que han sido así personalizados al recibir una misión (por ejemplo, el profeta). Jesús actúa en consecuencia; no comunica un plan divino, sino que habla como Palabra personal de Dios.[50] *En Christo*, sin embargo, todo hombre puede abrigar la esperanza de no seguir siendo un mero sujeto individual consciente, sino de recibir de Dios la condición de persona, de convertirse en persona, con una misión que también se define *en Christo*.

c. "Analogia Entis" en Cristología

Entre la naturaleza divina y la creada existe un abismo esencial. No se puede eludir. El hecho de que la persona de Jesucristo salve este abismo sin dañar su unidad debería dejarnos sin palabras ante el misterio de su persona. Como ha subrayado incansablemente E. Przywara (hasta la exageración)[51] , esta ley omnicomprensiva del ser limita y a la vez estimula todo pensamiento filosófico y teológico; frente a esta ley, más que en ninguna otra parte, discernimos el filo de la navaja entre nestorianismo y monofisitismo que el cristianismo tiene que negociar. Una vez que, en pos de una "cristología

ascendente", hemos superado el umbral de Nicea, que alcanza la verdadera divinidad de Jesús sobre la base de los hechos revelados y, lo que no es menos importante, establece los presupuestos mismos del *pro nobis*, no hay vuelta atrás a lo puramente humano (lo que la erudición crítica moderna siempre intenta hacer), ni puede haber una huida hacia el ámbito puramente divino (lo que destruiría toda soteriología: "Lo que no ha sido adoptado no ha sido redimido"). Hay que aferrarse a la paradoja.

Cualquiera que sea la definición filosófica de *analogía* entis52 , ésta significa que los términos empleados no pueden remontarse a un concepto genérico (por ejemplo, como si tanto Dios como la criatura *cayeran* bajo el epígrafe de "ser como tal": éste es el peligro del escotismo y del racionalismo escolástico tardío). Según el IV Concilio de Letrán (argumentando contra Joaquín de Fiore), esto debe tener una aplicación universal, es decir, debe extenderse a la elevación sobrenatural de la criatura, por la gracia, a la filiación divina; así también, podemos concluir, debe aplicarse a esa unión más elevada entre el ser divino y el creado, en el mismo Dios-hombre. Sencillamente, esto significa que la persona del Logos, en la que tiene lugar la unión hipostática, no puede funcionar, en modo alguno, como la unidad ("superior") entre Dios y el hombre; esta persona, como tal, es Dios. Puesto que la persona del Logos es la unión última del ser divino y del ser creado, debe constituir la proporción final [Mass] entre ambos y, por tanto, debe ser ella misma la "*analogia entis* concreta".53 Sin embargo, no debe sobrepasar en modo alguno esta analogía en la dirección de la identidad.

En relación con nuestro problema actual, se deduce que ni la doctrina de la gracia ni la de la *communicatio idiomatum* entre las dos naturalezas de Cristo sirven de nada. Ni siquiera las gracias únicas de Cristo (de su unión hipostática y de su posición como Cabeza de la Iglesia y de la creación) pueden abolir ni abolirán la diferencia entre las naturalezas creada e increada. Sólo es posible aplicar cualidades y atributos de una naturaleza a la otra porque ambas están unidas en la única persona del Logos-no por vía de la naturaleza, sino por vía de la persona; ciertamente, las naturalezas son "indivisas", pero, por estrecha que sea la unión, son "no confusas", "las propiedades de cada una permanecen inalteradas [*sozōmenēs*]" (DS 302).

Por una parte, *analogia entis* significa que el Dios absoluto e infinito no puede compararse con la criatura finita que depende totalmente de él. La criatura no puede encontrar ningún punto de vista externo

desde el que compararse con Dios; sólo puede mirar a Dios en una relación de total dependencia. El Areopagita, al final de la época patrística, insistió en este punto; Máximo siguió esta línea al hablar del abismo *(chasma)* entre Dios y la criatura.[54] Del mismo modo, en ciertos pasajes de la alta escolástica y de la temprana, en relación con la cuestión de la relación entre el conocimiento divino y humano de Cristo, encontramos el principio de que sus dos naturalezas no pueden compararse entre sí. Por ejemplo, en Roberto de Melun,[55] Roberto Pulleyn[56] y con particular agudeza en Simón de Tournai: "*ubi enim equivocatio impedit, non admittitur comparatici*".[57] El axioma de que "no hay relación [*proportio*] entre entidades infinitamente remotas" se encuentra también en Tomás,[58] Buenaventura[59] y Escoto;[60] vuelve, reforzado, en Cusano.[61] En esta perspectiva, podemos ver las limitaciones del concepto de *hypostasis synthetos* que surgió en la cristología antioquena y fue admitido por muchos Padres (como Máximo y Juan Damasceno) y finalmente también por Pedro Lombardo y Tomás. Cusano, sin embargo, lo rechaza.[62] En efecto, la "síntesis" es un acto libre de la Persona divina; no es una cualidad impresa a la Persona divina por las dos naturalezas.

Tampoco se trata de que lo finito y lo infinito se relacionen "*aequivoce*", como decía Simón de Tournai; más bien, la analogía entre Dios y el hombre significa que toda naturaleza consciente, creada, es imagen, en un nivel fundamental e indestructible, de la Imagen primigenia, Dios; remite a la apertura de la razón y a la libertad exhaustivamente tratadas en el volumen anterior. Y, a lo largo de la historia de la Cristología, el propósito y el significado de la Encarnación del Logos se ha descrito como la elevación trascendente e interior de la imagen: se eleva a la Imagen divina primigenia; o esta última se implanta en la primera.

Ahora surge la pregunta: ¿Cómo puede ser posible tal unión, dado el "abismo" entre dos realidades diferentes que no tienen nada en común? Esto puede hacerse creíble hasta cierto punto en el aspecto del ser (que es más abstracto), pero en el aspecto de la conciencia se vuelve agudamente difícil. ¿Cómo puede haber una identidad entre la conciencia de una persona (divina) en su humanidad asumida y su conciencia divina inherente, en particular si la naturaleza que se ha adoptado existe en el modo de alienación de Dios?

En cuanto al aspecto del ser, podemos aducir la teoría de Felix Malmberg (que está relacionada con el pensamiento cristológico de Karl Rahner). Según Malmberg, en todo acto de creación, Dios

comunica algo de sí mismo (pues es "ser"); da más de sí cuanto más elevada es la criatura y cuanto más autodependiente es por medio de su racionalidad y libertad.63 Esto nos lleva a la tesis de que el acto ordinario de creación es una cristología parcial o incipiente y que la cristología es la expresión sobreabundante de la antropología. Pero tal teoría no puede mostrar por qué la entrega de Dios tiene lugar precisamente en la Segunda Persona de la Trinidad (es decir, no es la entrega indiferenciada de toda la Divinidad), ni, por otra parte, por qué sólo *un* hombre es consciente de que ha sido entregado a Dios y es, por tanto, plenamente trascendente hacia Dios. El elemento que falta aquí es el de la misión trinitaria de Jesús, que caracteriza toda su existencia; sólo el aspecto de la *conciencia* puede aclararlo.

Jesús experimenta su conciencia humana enteramente en términos de misión. El Padre le ha encargado, en el Espíritu Santo, que revele la naturaleza de Dios y su disposición hacia el hombre. Esta revelación no tiene nada de unilateral (como se quiere pensar hoy); no se trata simplemente de que Dios se ponga de parte de los pecadores y los necesitados: en su naturaleza humana mediada por los sentidos, Jesús ha de revelar también todos los demás atributos de Dios, es decir, la cólera de Dios (por ejemplo, por la profanación pecaminosa de su lugar de culto); el cansancio de Dios por tener que soportar durante tanto tiempo a este pueblo tan falto de comprensión; el dolor y las lágrimas de Dios por la negativa de Jerusalén a responder a su invitación. Incluso podemos decir que, en el grito de abandono en la Cruz, Jesús revela cómo Dios es abandonado por los pecadores. Toda la existencia de Jesús, incluido el aspecto que los griegos encontraban tan difícil, su *pathe*, está al servicio de su anuncio de Dios. Pero lo hace en un sujeto consciente plenamente humano que saca a la luz simultáneamente toda la verdad del hombre y -dado que revela ante todo la verdad de Dios- la verdad del hombre tal como Dios lo ve. Es la revelación del hombre como debe ser, como es y como volverá a ser (por la acción de Cristo en favor del hombre). Sin embargo, este último aspecto tiene lugar *concomitantemente*: Jesús no vive para exhibirse como el más alto ejemplo de la especie humana, sino únicamente para cumplir la voluntad del Padre.

El siguiente punto a tener en cuenta es el siguiente: Jesús revela a Dios a instancias, no de la Trinidad, sino del Padre. Además, Él, el Hijo único, el único que conoce plenamente al Padre tal como es (Mt 11,27), quiere anunciarlo, declararlo (Jn 1,18). Por su propia *esencia*, revela a Dios, pero lo hace de modo *personal*, y al hacerlo es

impulsado por el Espíritu Santo. Esto significa que no revela a Dios *ad libitum*, sino impulsado por su misión: es algo que *debe* tener lugar (un "debe" que va desde el *dei* del niño de doce años en Lc 2,49, pasando por *el dei* lleno de acción de Lc 13,14, Jn 9,4, etc., hasta *el del de* la Pasión en Mt 16,21, etc.). Simultáneamente, sin embargo, revela su propia decisión supremamente libre, su resuelta libertad de vivir para su misión y para nada más. De nuevo, es como el artista o el erudito que está tan poseído por su vocación que sólo se siente libre, sólo se siente totalmente él mismo, cuando es capaz de proseguir esta tarea que le es tan propia. Y en este punto debemos repetir que la libertad personal de Jesús es idéntica a su misión (que no tiene comienzo concebible; no la descubrió posteriormente); no puede sugerirse, por tanto, que Jesús llevara a cabo alguna decisión ajena tomada antes de la existencia del mundo (como en la idea de la reencarnación, en la que el individuo tiene que vivir un *karma* formado en otra vida). No hay ningún factor intermedio entre su aceptación de la misión del Padre y la decisión de enviarle: es él quien siempre ha consentido en ella - "para esto he venido" (Jn 10,10)-, aunque ahora, mientras se realiza la misión, se evidencie el hiato provocado por esa "hora" que sólo puede esperar, la hora en que ya no será dueño de su misión, pues ésta se habrá hecho cargo de él a un nivel en el que el poder humano ya no sirve. Siente un horror humano ante este paréntesis, pero lo supera resueltamente encomendándose a su Padre: "Ahora está turbada mi alma. ¿Y qué diré? ¿Padre, sálvame de esta hora? No, para esto he venido a esta hora" (Jn 12,27s).

En este punto, donde el sujeto que sufre la "hora" es el Hijo hablando con el Padre, la controvertida "fórmula teopasquista" tiene su lugar apropiado: "Uno de la Trinidad ha sufrido". A los antioquenos estrictos no les gustaba esto; para ellos, sólo la humanidad de Cristo podía sufrir, no Dios. Pero la fórmula se encuentra ya en Gregorio Nacianceno: "Necesitábamos un Dios que tomó carne y fue condenado a muerte", un "Dios crucificado",[64] y la duodécima de las condenas de Cirilo lo expresa de un modo casi provocador: "Si alguno no confiesa que el Verbo de Dios padeció en la carne y fue crucificado en la carne y en la carne gustó la muerte y se hizo primogénito de entre los muertos. . . *anatema sit*".[65] Insertado en el "Tres veces Santo" (*Trishagion*), podría aplicarse a toda la Trinidad, pero incluso aquí sólo debía referirse al Hijo divino y fue reconocido como ortodoxo por el emperador Justiniano y el papa Juan II.[66] Si es posible que una Persona de Dios acepte el sufrimiento, hasta el punto de abandonarlo

a Dios, y lo considere suyo, entonces evidentemente no es algo ajeno a Dios, algo que no le afecte. Debe ser algo profundamente propio de su Persona divina, pues -para decirlo una vez más- su ser enviado (*missio*) por el Padre es una modalidad de su proceder (*processio*) del Padre.

Aunque en la *analogia entis* no hay proporción común entre lo absoluto y lo contingente, no podemos atribuir una doble conciencia al Logos-hecho-hombre. La misión de la que Jesús es consciente es la misión del Hijo único. Sabe que, como hombre, hace libremente lo que, como Logos, quiere hacer. O, lo que es lo mismo, el hombre Jesús sabe que lo que hace libremente lo hace el Hijo de Dios. No es el ejecutor de un proyecto decidido por otro; incluso en su existencia temporal es siempre Aquel que se ofrece al Padre para realizar la obra de la redención del mundo. En los momentos en que, humanamente hablando, se ve desbordado por su inmensa dificultad, este ofrecimiento se manifiesta públicamente (cf. el pasaje de Juan 12 antes citado y la escena del Monte de los Olivos). No se trata de que Jesús como hombre se obedezca a sí mismo como Dios; tampoco obedece a la Trinidad: como Hijo, en el Espíritu Santo, obedece al Padre. Esto no lo niega la "inversión trinitaria" que está al comienzo de su vida humana y la acompaña hasta la Cruz, donde exhala el Espíritu. Pues ahora, como Hombre inspirado *por excelencia*, Hombre habitado por el Espíritu, no se aferra a su misión por obligación o como un *fatum* que se le impone; al contrario, se identifica libremente con ella, con todo su corazón, su alma y sus fuerzas.

Queda, sin embargo, el misterioso anverso de la identificación de Jesús con su tarea divina, que es la tarea del Logos: la identificación del Logos con la conciencia de un sujeto humano. El sujeto humano nace en un momento determinado; por consiguiente, tiene que haber un momento en que el Logos "viene al mundo" (Jn 1,9; Hb 10,5) como *este* hombre. Tiene que haber un momento en el que, como dice Ireneo, "toma su morada" como hombre entre los hombres, midiendo el inconmensurable ámbito de la *analogia entis* a medida que avanza por él, identificándose a sí mismo (que es Dios) con este ser (el hombre) al borde del vacío. O más bien, puesto que este hombre no le preexiste sino que "ipsa *assumptione creatur*" (Agustín)[67] , deberíamos decir que consiente en ser enviado para ser este ser humano. Para Jesús, no hay ningún punto concebible en el que la identidad de su "yo" y su misión hayan *comenzado*; desde el mismo momento de su concepción, por tanto, esta identificación debe haber tenido lugar, ya sea como acontecimiento o como proceso -lo que no significa que el

Niño Jesús en el vientre de su Madre debiera haber estado adorando conscientemente a Dios y realizando actos de reparación. Sin embargo, como ya hemos dicho, hay y sigue habiendo algo profundamente misterioso acerca de la forma real de una conciencia que, humanamente hablando, todavía está latente; en cualquier caso, no puede definirse simplemente por negativos.

Si hemos de seguir la revelación bíblica, no debemos dividir al Hijo de Dios en el ejercicio de su misión en el que lleva a cabo su misión en la tierra y el que permanece inalterado en el cielo, mirando al Hijo "enviado". Porque es Uno: es el Hijo eterno que habita en el tiempo. El acontecimiento por el que consiente en ser transferido de la forma de Dios a la "forma de siervo" y a la "semejanza de los hombres" (Flp 2,6s.) le afecta como Hijo eterno. No importa si decimos que la eternidad entra en el tiempo "por un tiempo" o que la eternidad toma en sí un "tiempo" concreto y sus contenidos decididamente temporales: ninguna de las dos afirmaciones explica cómo es posible tal proceso. Podemos llamarlo *kenōsis*, como en Filipenses 2, pero esto no implica ninguna alteración mitológica en Dios; *puede* expresar una de las infinitas posibilidades disponibles para la vida libre y eterna: a saber, que el Hijo, que lo tiene todo del Padre, "deposita" y encomienda a la custodia de Dios la "forma de Dios" que ha recibido de él. Lo hace para concentrarse, con toda seriedad y realismo, en la misión que es un modo de su procesión desde el Padre. No hay nada de "como si": el resultado es que es abandonado por Dios en la Cruz. Sin embargo, esta "distancia infinita", que recapitula el modo de alejamiento de Dios del pecador, seguirá siendo para siempre la más alta revelación conocida por el mundo de la diástasis (dentro del ser eterno de Dios) entre el Padre y el Hijo en el Espíritu Santo68.

4. Inclusión en Cristo

Hasta ahora hemos considerado a Cristo principalmente desde el punto de vista de su persona. Por consiguiente, aún no nos hemos centrado explícitamente en el contenido de su misión. Si pasamos ahora a este contenido y reflexionamos sobre la identidad de su conciencia de misión y su conciencia del yo, se abren perspectivas teodramáticas cruciales que arrojan más luz sobre lo que ya hemos discernido en la sección sobre "el ámbito de actuación". Sólo una misión universal puede ser idéntica a la conciencia del yo del sujeto, aunque su realización requiera toda una vida, o incluso todo el tiempo del mundo.1 Una vez establecida esta identidad, en el espacio de

actuación que se abre a medida que avanza la misión, se hace presente el yo del propio misionero, que también se convierte en un "espacio" en el que se encuentran los que han sido tocados, transformados y reasentados en él.[2] Tendremos que describirlo con más detalle.

Se plantean así cuatro temas tradicionales. Están estrechamente interrelacionados y sólo pueden entenderse como complementarios. Los abordaremos desde la perspectiva de nuestra preocupación central.

En primer lugar, está la relación del Verbo encarnado con la *naturaleza humana en su conjunto*, que es como tal el campo de la misión de Jesús. Un teologema que presenta muchas variantes pone el acento en la relación directa de Jesús con la naturaleza humana en su conjunto. La tradición ha acertado sustancialmente al ver que la misión de Jesús arroja luz sobre esta relación. La misión de Jesús se extiende a la esfera de todos los sujetos conscientes (humanos), y así son atraídos al "área" de la Persona única del Dios-hombre. De este modo se convierten en "personas" en sentido teológico; es decir, no sólo son "redimidos" negativamente, sino dotados positivamente de misiones ("carismas") que los convierten en personas de perfil y calidad dentro de la misión prototípica de Jesús. Por supuesto, todo esto tiene lugar en dependencia de la misión fundacional y omnicomprensiva de éste y mediante la participación en ella. Sólo su misión [*Sendung*] es idéntica al "yo" que así es enviado [*gesendet*]. De nuevo observamos la inmanencia de la dimensión dramática en el concepto mismo de "persona": La misión de Jesús es "atar al hombre fuerte" (Mt 12,29) para liberar a los cautivos para Dios; sólo realizando su tarea el Encarnado se realiza a sí mismo. Así pues, cuando los sujetos conscientes (en sí mismos indeterminados) se convierten en personas en él, se les asigna automáticamente un papel de combate en la tarea de liberación del mundo.

En segundo lugar, sin embargo, la misión universal de Jesús sólo puede llevarse a cabo mediante el "*maravilloso intercambio*" entre él y nosotros: "*venit accipere contumelias, dare honores; venit haurire dolorem, dare salutem; venit subire mortem, dare vitam*".[3] Este "*commercium*" presupone una verdadera acción por nuestra parte, que se hace posible a partir del primer aspecto que acabamos de mencionar, es decir, porque los sujetos humanos pueden formar parte de la misión de Jesús y, por tanto, de su "yo". Pero, al mismo tiempo, el "*commercium*" muestra la coherencia interna de este primer aspecto. La Eucaristía sella la unión de ambos aspectos; en su dimensión sacrificial, supone

que Jesús ha tomado sobre sí, en su Pasión, nuestros pecados y defectos, para que podamos recibir lo que es suyo, no como algo ajeno, sino como lo que -más allá de toda imaginación- es nuestro, conduciéndonos de la alienación al auténtico ser personal.

En tercer lugar, partiendo del realismo del "*commercium*", podemos preguntarnos qué significa "*estar en Cristo*" (la fórmula paulina *en Christōi*).

La cuarta y última cuestión se refiere a la *mediación* de Cristo *en la creación* (incluido lo que dice el Nuevo Testamento sobre su *preexistencia*). La existencia y el destino del cosmos dependen de la existencia y el destino del hombre; el hombre, a su vez, tiene su destino dramático en el acontecimiento Cristo, en el paso del primer al segundo y último Adán. Así, es posible retroceder desde el sentido final (el Omega) y descubrir el sentido primigenio (el Alfa) que lo fundamenta todo. Dentro de este horizonte, la existencia de ángeles y potencias hostiles (atestiguada por la revelación) y su relación con Cristo adquieren importancia. Porque los vemos a ambos comprometidos en la lucha dramática por el hombre, y *en el* hombre mismo, en el nuevo eón apocalíptico. De este modo, el carácter dramático de la persona de Cristo llega a su punto culminante: el que entra en el drama del mundo "al final de los siglos" para provocarlo a una decisión (y que así está condicionado, en parte, por toda la historia anterior de este mundo) es al mismo tiempo "el Cordero inmolado desde la fundación del mundo" (Ap 13,8 AV).

a. Jesús y la naturaleza humana

Jesús es consciente de una misión universal y de la divinidad de su "yo" que ello implica. En consecuencia, no es un sujeto consciente de la naturaleza humana como los demás -aunque sin duda *también* lo es-.[4] Se eleva por encima de la tensión anteriormente descrita, es decir, entre la identidad que caracteriza a la especie y la individualidad a través de la cual se posee esta identidad específica. Este es un misterio con el que, desde la época patrística, ha luchado la teología. Será útil distinguir varios aspectos del mismo.

1. En primer lugar, hay que señalar que, incluso en el plano natural, cada individuo incluye a todos los demás a pesar de su exclusividad, en la medida en que participa concretamente de toda la naturaleza. (A diferencia del platonismo, que considera la naturaleza como concreta en un ámbito más allá de la individuación). Ya en H. Plessner encontramos la idea de que el "yo" del hombre, en virtud de su

"posición ex-céntrica", tiene un conocimiento a priori del "tú" y del "nosotros".[5] De los Padres, fue sobre todo Hilario quien reflexionó sobre esta verdad, a saber, que todos los hombres están presentes en cada uno.[6] La idea filosófica tiene su trasfondo teológico en la afirmación de que todos constituimos "un solo hombre" en Adán[7] y que nuestra solidaridad intrínseca hace que todos estemos sujetos al pecado (original). (Esto no significa que Adán deba considerarse necesariamente un principio superior a todos los demás individuos). Esta es la base sobre la que puede construirse la reflexión cristológica.

2. Cristo no entra en la naturaleza humana como un mero sujeto consciente, sino como alguien que es superior a toda la naturaleza (donde "naturaleza" significa la especie y la suma de los individuos). Porque, como insisten Ireneo, Orígenes y Atanasio, es el Logos en Persona que ha creado a todos los seres racionales (*logikoi*) y en quien, por naturaleza, todos participan.[8] En la imagen empleada por Atanasio, entra en su ciudad como un rey, para establecer en ella su morada.9 Cirilo de Alejandría subraya a menudo la dignidad única de quien se digna rebajarse al nivel del hombre: "Su dignidad se comunica a todo el género humano "[10]. "Así, por la adopción, el esclavo es elevado y hecho partícipe del verdadero Hijo y de la dignidad de la filiación; es llamado y elevado a la sublimidad que es propia del Hijo por naturaleza "[11] .

Este punto de vista, es decir, que la relación con toda la naturaleza humana se establece desde arriba -desde la personalidad divina del Hijo-, ha dado lugar a muchas formulaciones unilaterales. Mientras el modelo Logos-sarx se mantuviera incontestado como expresión de la doctrina, la "carne" (lo que hay en común a nivel material) podía sostenerse como mediadora entre Cristo y nosotros. Así, según Atanasio, el Logos dice al Padre: "Yo soy tu Logos, y tú estás en mí. Pero yo estoy en ellos en virtud del cuerpo; así, por tu ser en mí, se realiza la salvación del hombre. Te ruego, pues, que sean uno según el cuerpo que está en mí, y por su perfeccionamiento. También ellos han de ser perfeccionados, unidos a este cuerpo y hechos uno en él. Entonces todos serán un solo cuerpo, un solo Espíritu, un solo hombre perfecto, por decirlo así, llevado dentro de mí".[12] Hilario es muy enfático, apostándolo todo a esta carta: "Nos era necesario que Dios se hiciera carne y habitara en nosotros, es decir, *assumptione carnis unius interna universae carnis incoleret*".[13] Sigue inmediatamente "que, por medio de este cuerpo, toda la humanidad se encuentra contenida en él. . . . Él es como una ciudad, y nosotros, al estar unidos a su carne,

somos sus habitantes".14 Debemos recordar "que la carne que tenemos ya no es nuestra" -sujeta a deseo- "sino de Cristo".15 Hilario toma esto muy literalmente, sosteniendo que los muertos resucitarán compartiendo el cuerpo glorificado de Cristo.

Tras la negación de Apolinar de que Cristo tuviera alma humana, se comprendió que el Logos se había convertido no sólo en carne, sino en todo un ser humano. Cirilo de Alejandría (que reconocía la existencia del alma humana de Cristo) ensalzó entonces la carne de Jesús, de acuerdo con los Evangelios, como el lugar privilegiado de la unión. Es a través del contacto milagroso con la "carne vivificante", de la que manan el agua y la sangre para reanimar a la humanidad, como somos curados. Esta carne es "el cuerpo mismo de la vida"; y para Cirilo, este contacto y esta comunicación se han hecho supratemporales en la Eucaristía, que considera la consecuencia final de la Encarnación del Verbo.16

Sin embargo, fue posible acentuar esta toma de poder sobre toda carne (Jn 17,2) mediante la Encarnación del Logos hasta tal punto que parecía adoptar la naturaleza humana en su totalidad. Sobre todo cuando, en vista de su ilimitación personal, se negaba que poseyera los "atributos de individualidad" que habrían hecho de él un "individuo". Como hemos visto, ésta era una de las afirmaciones de Leoncio de Jerusalén, aunque contrarrestada por algunas de sus otras afirmaciones.17 Cercano a tal punto de vista encontramos a Gregorio de Nisa haciendo afirmaciones extremas en el sentido de que el cuerpo glorificado de Jesús es tan atraído hacia la Divinidad que los rasgos limitantes e individualizantes de su humanidad desaparecen.18 Juan Damasceno rechazará expresamente esta idea de una encarnación en la totalidad de la naturaleza humana.19 Sigue siendo una expresión elíptica de la distinción en Cristo entre "naturaleza" y "persona" y de la universalidad de su misión, que afecta directamente al ámbito de la naturaleza total (con todos sus sujetos conscientes). La idea estalla de nuevo en la mística alemana, particularmente en Eckhart: en la Encarnación, Dios no asumió a ningún hombre individual, sino que "Dios se hizo naturaleza humana, vistiéndose simplemente de naturaleza humana, no de ser humano".20 Por un lado, se tiende a deshacer la individualidad21 en favor del fundamento cristológico "universal"; por otro, se tiende a ver a los creyentes "nacidos de Dios", por la gracia, desde la profundidad del nacimiento eterno del Hijo del Padre. No es de extrañar que el tema del "ser humano universal" y del "individuo central "22 vuelva a aparecer en la teología post-hegeliana.

A todo esto hay que oponer, en nuestra opinión, la afirmación de Juan Damasceno de que el perfil definido de la filiación divina de Jesús hace de él un ser humano individual muy definido.[23] Esto tampoco le impide, gracias a esa misma filiación y a la misión universal que se le encomienda, extender el ámbito de su obra y de su ser a toda la naturaleza humana. Como decíamos en la Introducción, esto sólo puede entenderse realmente si incluimos en nuestras reflexiones el contenido de la obra de Jesús, es decir, todo lo que Él es y hace por nosotros -con su sufrimiento en el centro-. Para que Jesús actúe y sufra efectivamente por nosotros, debe estar por encima, en dignidad personal, de toda la humanidad; ambos aspectos se apoyan mutuamente, y la Eucaristía es, por excelencia, el lugar donde ambos se encuentran.

b. Admirabile Commercium

El rasgo central de la misión de Jesús es el "santo" o "maravilloso intercambio" tantas veces descrito por los Padres. "Dio su alma por nuestra alma, su carne por nuestra carne, derramando el Espíritu del Padre para lograr la unión y la comunión entre Dios y los hombres" (Ireneo).[24] "Todos los hombres estaban condenados a muerte; pero él, el Inocente, entregó su cuerpo a la muerte por todos; así todos los hombres, estando muertos por él. . . De este modo, todos los hombres, muertos por él, serían liberados del pecado y de la maldición y resucitarían de entre los muertos" (Atanasio).[25] "Así como el Verbo se hizo hombre encarnándose, nosotros, los hombres, nos divinizamos encarnándonos en el Verbo" (Atanasio).[26] "El Verbo se hizo carne para que, por el Verbo encarnado, la carne se uniera a Dios Verbo" (Hilario).[27]

Para los Padres griegos, el alcance de estas palabras incluye también el "intercambio" que tiene lugar en la Pasión: en la Cruz y en la Resurrección de Cristo, por así decirlo, toda la naturaleza humana es con-crucificada y co-resucitada (Cirilo).[28] Igualmente Teodoro: "Cuando Cristo fue crucificado, toda nuestra naturaleza fue de alguna manera crucificada con Él; sujeta a la muerte, toda nuestra naturaleza resucitó con Él".[29] Gregorio de Nisa dice lo mismo, por así decirlo, incidentalmente: "Así, el que, según la palabra del Apóstol, no conoció pecado, se hizo pecado por nosotros, librándonos de la maldición al tomar sobre sí nuestra maldición, . . tomando sobre sí la enemistad y matándola en su propia persona,. . Gregorio Nacianceno, que acuñó la célebre máxima: "Lo que no fue asumido no fue redimido "[31] , ve más

concretamente que Cristo "me lleva a mí, en mi totalidad, con toda mi miseria, dentro de sí mismo. Para los Padres griegos, era un principio inviolable que Dios no podía sufrir, y Cristo tampoco, en la medida en que es Dios. Pero en este punto empiezan a sentir que sobrepasan sus propios límites: el grito de abandono, según Cirilo, se lanza "en nombre de toda la naturaleza humana" en la medida en que el Segundo Adán se ha insertado en el muñón del Primero; "no es por sí mismo, sino más bien por nosotros, por lo que implora la misericordia de Dios".33 El límite sigue siendo difícil de definir: debe ser capaz de sentir nuestras pasiones (que surgen por el pecado), pero éstas no deben abrumarle, pues el Logos siempre las controla.34

Parte del intercambio total de naturalezas es el intercambio -cargado de sufrimiento- de muerte y vida, de perdición y rescate. Pero hay que esperar a la soteriología occidental, agustiniana y anselmiana, para encontrar una toma de conciencia explícita -en todo el realismo de Pablo, Juan y todo el testimonio neotestamentario35 - de que la misión de Jesús va de la Encarnación a la Cruz y que es en la Cruz donde el pecador cambia de lugar con el Hijo único. Según esta soteriología, Jesús cumple verdaderamente la misión universal que le ha sido confiada, en la medida en que el *commercium* (griego) se convierte en un verdadero intercambio de lugares; antropológicamente, esto no es posible si se trata simplemente de *un hombre u otro* que sufre en nombre de los demás: sólo es posible si "*unus ex Trinitate passus est*" tanto en su naturaleza humana como en su persona divina. Pues sólo en virtud de su persona divina puede entrar en la situación desesperada de un ser humano libre frente a Dios, para transformarla de un callejón sin salida en una situación llena de esperanza.

Ya hemos observado que actualmente está de moda hacer campaña contra la llamada "teoría de la satisfacción" de Anselmo.36 Se dice que el concepto de "honor" de Dios (que sólo puede ser restaurado por un sufrimiento a la vez inmerecido y de valor infinito) es puramente de su tiempo; se dice que la idea de que Dios puede ser reconciliado por un acto histórico37 no sólo es antropomorfista, sino falsa, pues el Padre no envía al Hijo para que se reconcilie con el mundo mediante la cruz del Hijo, sino simplemente por amor misericordioso al mundo (cf. Jn 3,16). Ahora bien, Anselmo es muy consciente de ello, pero ante todo ve la inseparable interrelación de la justicia y el amor divinos38 y la necesidad de que el nuevo orden en la relación entre Dios y la humanidad sea una obra realizada dentro del mundo (por un ser humano divino). Quienes pretenden socavar las intuiciones

fundamentales de Anselmo falsifican y disminuyen la misión de Jesús, que de este modo está abocada a convertirse en una mera *ilustración* simbólica de algo que ya *es así* de todos modos, se admita o no: "La actitud de Dios es siempre solidaria con el hombre"; lo muestra en el modo en que Jesús comió con los pecadores, etc., y lo muestra, definitivamente, en la Cruz de Jesús.

La misión de Jesús tiene que ver con la reconciliación del mundo con Dios (2 Co 5,18s) y con la reconciliación de la tensión que existe en la humanidad entre la especie y el individuo. Por tanto, tiene que tomar la iniciativa en favor de esta totalidad en tensión;[39] y esto no puede tener lugar desde fuera, por así decirlo, como si *pro nobis* significara simplemente "en nuestro beneficio": debe tener lugar desde dentro; debe asumir realmente la situación personal y social del pecador. Así, *pro nobis* significa "en nuestro lugar".[40] La visión de Tomás sobre la "representación "[41] de Cristo se basa en la soteriología de Anselmo, subrayando que Cristo está unido concretamente, como Cabeza, con los miembros humanos de su cuerpo (tal como lo entendían los griegos). Sobre la base de este presupuesto, que hunde sus raíces en el "*Totus Christus, caput et membra*" agustiniano y nos remite a él, podemos ver también que la misión de Cristo en nuestro favor es algo más que una obra y un sufrimiento por su parte para evitar a otros el castigo que justamente han merecido (como subraya la versión protestante de la doctrina)[42] ; implica su colaboración y sufrimiento con los que están alejados de Dios. De este modo, el Segundo Adán abre un ámbito de misión cristiana en el que a estos últimos, *en Christōi*, se les puede dar participación en su obra salvífica y en su sufrimiento por el mundo. Este completar "lo que falta a las aflicciones de Cristo en favor de su cuerpo, que es la Iglesia" (Col 1,24) tiene lugar en la fe, pero también puede ser experimentado por quienes poseen ciertos dones místicos.[43] En cuanto a la medida en que los inconmensurables sufrimientos de la humanidad son arrastrados a la obra de expiación, al ser ocupado el lugar del Primer Adán por el Segundo Adán y su Iglesia, esto sigue siendo secreto de Dios. Una cosa no debemos olvidar nunca: la expiación realizada por Cristo no debe interpretarse como una penitencia impuesta al Hijo por el Padre divino, sino que, como hemos repetido a menudo, se remonta a esa decisión salvífica tomada por la Trinidad. Jesucristo se ve a sí mismo como saliendo de esa decisión en perfecta libertad.

Más adelante en esta teoría teodramática tendremos que examinar con más detalle cómo actúa Jesús en nuestro lugar. Pero de lo que ya

hemos dicho debería quedar claro que debemos ir un paso más allá de Anselmo (y de Tomás de Aquino, que continúa la línea de pensamiento de Anselmo) si realmente queremos hacer justicia al realismo del Nuevo Testamento. En la interpretación teológica clásica, la acción de Jesús en favor de los pecadores se rige enteramente por el concepto del mérito personal (sobreabundante) de la Persona (divina) de Jesucristo; es debido a la eminencia de esta Persona (con la *gratia capitis* que le es propia) como Cabeza del género humano y, en particular, de los miembros unidos en la Iglesia, que ejerce su influencia sobre su "Cuerpo Místico". *"In Christo non solum fuit gratia sicut in quodam homine singulari, sed sicut in capite totius Ecclesiae cui omnes uniuntur sicut capiti membra, ex quibur constituitur mystice una persona. Et exinde est quod meritum Christi se extendit ad alios in quantum sunt membra eius*" ["La gracia estaba en Cristo no simplemente como en un hombre individual, sino como en la Cabeza de toda la Iglesia, a la que todos están unidos como miembros a la cabeza, formando una sola persona mística. En consecuencia, el mérito de Cristo se extiende a los demás en cuanto miembros suyos. De manera algo similar en un hombre individual la acción de la cabeza pertenece en cierta medida a todos sus miembros corporales"]. (*S. Th.* III, 19, 4). Aquí vemos que el antiguo concepto patrístico de Cabeza / Cuerpo (junto con la idea de que los méritos de la Cabeza se desbordan en su Pasión) se entiende como un *presupuesto* de la posibilidad de que actúe en nuestro nombre. Es necesario ir más allá y decir que es la aceptación personal y voluntaria de la culpa de los "miembros" por parte de la "Cabeza" lo que constituye el presupuesto de su acción representativa efectiva; es esencial para que la relación Cabeza / Cuerpo se produzca en primer lugar. Por una parte, el Redentor toma sobre sí toda la naturaleza humana, lo que le vincula orgánicamente con todos los que han de ser redimidos; por otra, está su constitución personal, que le hace singularmente meritorio, en beneficio de todos; entre estos dos hay un elemento que, faltando en la doctrina "clásica", se indica claramente en los Padres (aunque no se discuta específicamente), al menos en lo que dicen sobre la Eucaristía.

La Eucaristía nos permite ver los dos elementos que venimos tratando en su interrelación. En la Eucaristía vemos claramente el realismo que implica la pertenencia al Cuerpo Místico de Cristo (según 1 Cor 10,16ss. y la comprensión de los Padres griegos, en particular Cirilo). Pero con igual claridad vemos que Aquel que da su cuerpo y su sangre lo hace en un "*commercium*": nos devuelve lo que ha tomado

de nosotros y transformado en sí mismo.[44] Como acto de acción de gracias al Padre, sin embargo, la Eucaristía muestra también que el Padre es el Señor del banquete eucarístico que, en el Espíritu Santo, permite a Cristo, la Cabeza, darse así a sus miembros. Por último, la Eucaristía subraya el poder vivificador del cuerpo (*sarx zōopoios*: Cirilo) y, por tanto, el significado permanente de la Encarnación en la misión de Jesús en favor del hombre. "Así, lo que hay de más material en la humanidad de Jesús puede tener efecto sobre las almas y producir en ellas resultados espirituales. Lo que es más transitorio en su humanidad, los acontecimientos de la vida de Jesús, pueden tener una influencia más allá del tiempo. Aquí, en el punto de intersección donde lo espiritual se hace corporal y el cuerpo se convierte en portador del Espíritu, descubrimos la devoción al Sagrado Corazón de Jesús, en la que -según toda la tradición de la devoción- "corazón" significa el centro personal que sostiene toda la realidad del Redentor.

En conclusión, debemos subrayar una vez más la posición central de la fórmula pro nobis e insistir en que no puede remontarse a fórmulas supuestamente anteriores y más débiles. E. Schweizer considera el *pro nobis* como el centro mismo del testimonio;[46] y, según O. Cullmann, "la noción de que Cristo actúa en nuestro favor es del *esse* de toda la cristología del Nuevo Testamento "[47] -aunque el hecho del que esto da testimonio no puede ser presentado para su inspección y sólo puede ser creído.[48] No se trata de un fenómeno secundario: la historia no puede demostrar que la afirmación plena haya tenido etapas previas más débiles.[49] H. Schlier señala que las fórmulas "por nosotros" siempre se refieren a "Cristo" o "Jesucristo" en el contexto de su muerte y resurrección o de su entrega,[50] es decir, siempre se refieren a Aquel que es el objeto de la fe. Aunque, según la creencia judía tardía, la muerte del "justo" puede tener un cierto efecto expiatorio,[51] tal hombre no es objeto de "fe". Además, se da una paradoja: el *pro nobis* cristológico no significa (como se podría haber pensado "racionalmente") que un hombre ha muerto en lugar de todos, para que otros no necesiten morir; más bien, estos otros son atraídos a una "comunión mística de la muerte "[52] -aunque la muerte adquiere aquí un significado diferente, transformado. Y la paradoja por la que morimos con Cristo es superada por otra: esta nueva orientación de toda la existencia humana de los creyentes, sobre la base del acto de Cristo en su favor, no sólo no interfiere con su libertad (algo que se niega desde Kant hasta Hegel): en realidad la libera para caminar hacia Dios[53].

J. Ratzinger ha dicho: "La representación es una de las categorías

fundamentales de la revelación bíblica. Sin embargo, debido sin duda a la falta de un modelo filosófico adecuado, su desarrollo a nivel teórico se ha visto frenado. En el futuro, a la teología le corresponderá recuperar esta categoría de los confines de la devoción (Sagrado Corazón) y de las asociaciones jurídicas con las que está imbricada (Anselmo) y situarla en el centro del escenario. Allí extenderá su fecundidad en todas direcciones.

c. "En Christōi"

Así tenemos acceso al significado del recurrente *en Christōi* de Pablo,[55] una fórmula que lo abarca todo y tiene muchas facetas, que sin embargo se mantiene unida por un único centro. Este centro no es otro que el ámbito de vida y acción creado por la extensión de la misión universal de Jesús. (Y, según nuestros presupuestos, el ámbito de la misión coincide siempre con el ámbito del yo personal que le es idéntico). No es necesario, por tanto, rechazar de plano -como se hace hoy con frecuencia- la palabra "esfera", que entró en uso a raíz del primer tratamiento temático de la fórmula por A. Deissmann. Sólo hay que resistirse a la forma en que Deissmann restringió el término,[56] haciéndolo exclusivamente local e interpretando la "esfera" como un "elemento etéreo, neumático". Los eruditos tenían razón al objetar que *en* se utiliza no sólo en sentido local, sino (en la misma fórmula) instrumental, causal o modal. Y todo el tiempo se usa consistentemente para caracterizar el ámbito personal de influencia de Cristo.[57] El adjetivo "cristiano" no estaba disponible para Pablo, así que la fórmula *en Christōi* puede significar simplemente esto, pero la connotación es siempre que este "estar dentro" es un acontecimiento logrado por Cristo; objetivamente *implica* una respuesta a Cristo por parte del cristiano; subjetivamente *exige* tal respuesta. Desde la Cruz y la Resurrección, la esfera personal de influencia de Jesús se caracteriza por la efusión del Espíritu Santo, de modo que la fórmula *en Pneumati* está estrechamente relacionada con *en Christōi*, no opuesta a ella.[58] Es inútil preguntarse si esta esfera personal de influencia debe entenderse "realista" o meramente "espiritual y metafórica": nada es más real que lo espiritual. Es igualmente inútil discutir interminablemente si lo que tenemos aquí es o no "misticismo" paulino. (A los eruditos protestantes, en particular, les gusta establecer una antinomia entre dos conceptos, a saber, "místico" -que expresa una visión helenística de la experiencia religiosa personal- y "jurídico" -la actitud heredada de la fe judía-). Muchos optan por el predominio

exclusivo del primer concepto, muchos por el predominio exclusivo del segundo;[59] y otros optan por un equilibrio entre ambos, que podemos denominar "fe-mística".[60] Una aportación significativa es el libro de E. Lohmeyer *Grundlagen paulinischer* Theologie[61], donde la relación dada, pero preliminar, de Pablo con Dios en el contexto de la *ley* se sustituye por la *fe* en el Cristo concreto, que cumple (y sobrecumple) la ley. Teológicamente hablando, no importa mucho hasta qué punto apliquemos el epíteto "místico" al matiz personal de esta fe, esta experiencia directa de ser-en-Cristo; no es una palabra bíblica, y la Escritura sólo habla del *misterio* objetivo de Cristo. El término connota el alcance universal de su misión, y en este sentido incluye y abarca a los alcanzados por Él, tanto judíos como gentiles.

Dado nuestro punto de partida, era de esperar que las fórmulas "nosotros en Cristo" se alternaran con "Cristo en nosotros". De hecho, las dos fórmulas son recíprocas. La segunda (menos frecuente) indica la causa, la primera el efecto; pero "Cristo en nosotros" expresa el resultado esencial de su misión. Dios revela la inhabitación de Cristo en Pablo (Ga 1,16); Cristo muestra su poder en él (2 Co 12,9), su verdad (2 Co 11,10) y, finalmente, su sufrimiento. En Gálatas 2:19-20, queda claro lo que significa que Jesús esté "en" Pablo: Pablo ha sido crucificado con Cristo y, por tanto, aunque vive, en realidad no es él quien vive, sino Cristo quien vive en él. Todo lo que sigue viviendo en la tierra lo experimenta en el contexto de su entrega, en la fe, al Hijo de Dios, "que me amó y se entregó a sí mismo por mí". Aquí se percibe, de forma tangible, que Cristo, al apoderarse de la existencia de Pablo, lo ha dejado intacto como sujeto consciente, pero también lo ha *expropiado* para *personalizarlo* (por utilizar los términos de nuestra cristología). Para Pablo, esto significa que debe responder al amor personal de Cristo entregándose a él en la fe y consagrándose a su misión apostólica. Así, *en* se convierte en *syn*, participación en la muerte y resurrección de Cristo y en su obra (*synergoi*). La imagen de "incorporación" y "cuerpo" se elabora en términos de "cabeza" y "cuerpo" (en las cartas del encarcelamiento de Pablo), pues Cristo es y sigue siendo el Señor personal de Pablo; es más, es su "Juez" (1 Co 4,4; Rm 14,10-12, etc.).

Todos los creyentes comparten esta misma expropiación; todos dejan de existir por sí mismos y adquieren personalidad por estar en Cristo. Esto tiene lugar, con toda claridad, sobre la base de la obra de Cristo en nuestro favor, entendida en términos realistas: objetivamente hablando, la muerte del Señor crucificado abarca la muerte sufrida

por los pecadores que han muerto a sí mismos: "Estamos convencidos de que uno ha muerto por todos; por tanto, todos han muerto. Y Él murió por todos, para que los que viven ya no vivan para sí, sino para Aquel ["para Él": AV] que por ellos murió y resucitó" (2 Co 5,14-15). El *toi* griego significa aquí tanto "para quién" como "por medio de quién"; aunque predomina el primer significado, también puede oírse el segundo, que se hace eco de afirmaciones anteriores (2:17; 3:18; 4:5-6, 10-12; 5:1-10). Romanos 14:7-8 habla en términos que no son diferentes: "Ninguno de nosotros vive para sí mismo, y ninguno de nosotros muere para sí mismo. Si vivimos, vivimos para [y "por": *tōi*] el Señor, y si morimos, morimos para [y "por": *tōi*] el Señor; así pues, tanto si vivimos como si morimos, somos del Señor". A la inversa: "Porque para esto murió Cristo y volvió a vivir, para ser Señor tanto de los muertos como de los vivos." Lo que significa concretamente el "Señorío" de Cristo es esto: "Que cada uno de nosotros agrade a su prójimo para su bien, para edificarlo. Porque Cristo no se agradó a sí mismo. . ." (Rom 15,2-3). Aquí ya no se presenta a Cristo como aquel *por* quien ahora vivimos (y morimos), sino como el modelo y arquetipo de nuestra nueva vocación. Esto completa el esquema de lo que se entiende por "en Cristo".

En virtud de nuestra pertenencia a la Iglesia, Cuerpo de Cristo, según Pablo, llegamos a ser, no "una cosa", sino "un solo ser humano" (Ga 3,28); "un solo ser, o, como se tiene la tentación de decir, una sola Persona, Cristo".[62] Pero esta Persona no absorbe a los sujetos individuales conscientes; los dota "desde lo alto" (Ef 4,10ss.) de personalidad y de una misión que da plenitud a sus vidas. Sin embargo, esta personalidad y misión, diseñadas y adaptadas específicamente a cada individuo, son siempre una forma de participación, por medio de la gracia, en la misión única y universal de Jesús; por tanto, es también una participación en su personalidad de Hijo. Teológicamente hablando, es imposible llegar a ser persona si no es haciéndose hermano del "Primogénito" (Rm 8, 29), junto con todos los que han sido igualmente elegidos para serlo. Por tanto, no es inapropiado considerar el antiguo concepto de "personalidad universal" como "fundamental" en el caso de Cristo[63] , siempre que se entienda como comunicativo y otorgador de libertad. Hugo de San Víctor discernió esta energía liberadora cuando vio a todo el Espíritu Santo reunido en la Cabeza de la Iglesia, para ser dispensado a los miembros por esa misma Cabeza como el Espíritu que es singularmente particular y personal.[64] Es a través de este poder

comunicativo que se produce la "comunión de los santos"; los dones personales de cada uno son para el beneficio de todos los demás, mientras que su valor personal siempre surge del poder de Cristo "para ellos", un poder que siempre imparte personalidad.[65]

De este modo, la misión de Cristo abre el "espacio de actuación" a los personajes que comparten la acción, pero este "espacio de actuación" no es un mero medio fluido, sino un espacio personal y personalizador. Esto tampoco impide que Cristo -el que abre este espacio- aparezca en escena como personaje central. De hecho, presupone que aparezca así. Desde este punto de vista, sólo nos queda esbozar un último problema, que se tratará en detalle en el próximo volumen: ¿Cuál es la relación entre Cristo y su misión, por una parte, y el cosmos, la humanidad y el conjunto de la historia universal, por otra?

d. La mediación de Cristo en la creación

La exégesis moderna nos ha enfrentado a una pregunta sobrecogedora, una pregunta a la que todo nuestro esfuerzo hasta ahora ha intentado dar una respuesta: ¿Existe alguna relación entre los atributos sorprendentes y aparentemente hiperbólicos que Pablo y Juan atribuyen a Jesús -su primacía en la creación, su papel predestinado, su preexistencia, su mediación en la creación- y el Jesús histórico? ¿O es esto propio de la mitología, que, por fin, debemos dejar atrás hoy?

Los que dan un Sí radical o tentativo a esta pregunta dividen inevitablemente el testimonio del Nuevo Testamento en dos partes. La parte por la que optan se reduce continuamente y, además, es cada vez menos definible a pesar de que la exégesis se hace cada vez más precisa. Nosotros, sin embargo, hemos tomado como punto de partida la misión de Jesús; la única opción que tenemos es entender estos atributos aparentemente extravagantes como afirmaciones diversas sobre su misión. A continuación expondremos brevemente el alcance de estos atributos.

En primer lugar, hay que recordar que en la conciencia de misión de Jesús se cruzan dos líneas: él se ve a sí mismo como el punto culminante, cumpliendo y trascendiendo toda una serie de misiones (proféticas), cumpliendo y superando la entrega divina de la Ley en Moisés y, finalmente, cumpliendo un orden mundial divino que existía "desde el principio" (Mt 19,8). Continúa así una línea que conduce hasta él horizontalmente. Pero también se ve a sí mismo como el revelador de Dios, un Dios al que conoce de manera incomparable y

cuyo conocimiento comunica como quiere (Lc 10,22). Aquí se encuentra en una línea que desciende desde arriba, verticalmente. Suponiendo que reconociera realmente la universalidad de su misión, no hay razón para limitar la proyección de estas líneas que se cruzan en el eje que él representa. La teología de la comunidad (los himnos a Cristo), de Pablo y de Juan, no hizo más que trazar y proyectar estas líneas.

1. La idea de *primacía (prōteuein*, Col 1,18) es la primera expresión, todavía indefinida, de la preeminencia de Cristo; pero en ese mismo himno se aclara: él es el *prōtotokos pasēs ktiseōs*, el "primogénito de toda la creación" (Col 1:15), la creación terrena y la celestial, que "se mantienen unidas en él"; pero también es el *prōtotokos ek tōn nekrōn*, el "primogénito de entre los muertos" (Col 1, 18),[66] para que "en todo sea preeminente", no sólo en la vieja creación, sino también en la nueva que él ha realizado. Inicialmente, este título no es otra cosa que la afirmación enfática de la misión universal de salvación de Jesús; en realidad, plantea la cuestión del alcance cósmico de su misión, pero por el momento puede seguir siendo una cuestión abierta: la parte celestial de la primera creación se divide en cuatro ámbitos (tronos, principados, autoridades, potestades), mientras que, en la descripción de la segunda creación, Cristo aparece como "cabeza de su cuerpo, la Iglesia"; así pues, podemos preguntarnos si este "cuerpo" abarca el reino invisible de los espíritus o sólo la humanidad representada, inicialmente, por la Iglesia. No es que Pablo simplemente vea estas dos ideas como interrelacionadas: parece afirmar ambas al mismo tiempo. Para Tomás, los ángeles pertenecen al "Cuerpo místico".[67] Pero detrás de las dos ideas puede haber cosmologías y filosofías de la historia bastante diferentes.[68] Por otra parte, el título de "primogénito de toda la creación" apunta más allá del ámbito humano al cosmos material en su totalidad, que, según el Génesis, encuentra su vértice y epítome en el hombre. El cosmos, en efecto, debe estar implicado en toda encarnación, "encarnación", del Verbo de Dios[69] , sobre todo si consideramos cómo el Apóstol subraya el aspecto corporal de Cristo en relación con su "representación" de nosotros (Ef 2,13s; Col 1,22): el cuerpo es el lugar y el medio en el que puede tener lugar el "intercambio". En este punto puede surgir una distinción entre la primacía de Cristo sobre la Iglesia (su "Cuerpo") y su primacía sobre el universo,[70] que como tal nunca es descrito como su "cuerpo". Sin embargo, la misión de Jesús comienza con la realidad de la creación, ya que "recapitula" toda la historia que ha conducido hasta Él, desde el

Primer Adán y la preparación de la redención -piensa Ireneo- hasta el momento que tantos habían deseado ver (Mt 13, 17):17); luego, sobre la base de su muerte totalmente real en la Cruz, inaugura el nuevo eón en el que se le da también la primacía sobre los muertos (es decir, los que resucitan en él), iniciando así una "nueva creación" (2 Co 5,17) y, en última instancia, un cielo nuevo y una tierra nueva (Ap 21,1). Esta es la transición que Jesús espera en espera de su "hora", y por eso no hay nada que le sea ajeno en las dimensiones que se abren en el himno de Colosenses: sabe que él es "antes que todas las cosas" y que "en él todas las cosas subsisten", porque todo ha sido creado "para él" y, por tanto, "en él", en la medida en que es su ser y su obra lo que le da sentido, un sentido que, a los ojos de Dios, hace que todo sea "digno de ser creado" en primer lugar. Así, todas las cosas son "por él" (Col 1,16), porque su misión no puede ser meramente humana: lo que en él viene de lo alto, de Dios mismo, tenía que ser la causa -en y con Dios- de todo lo que ahora (a través de su misión) se muestra como significativo y digno de existir.

2. Desde esta perspectiva, podemos entender el concepto de *predestinación* de Cristo. Es una predestinación arquetípica en la que Dios "nos eligió en él antes de la fundación del mundo. . . . Nos destinó por amor a ser hijos suyos por medio de [*dia]* Jesucristo" (Ef 1,4s.). Poco después leemos que poseemos "la redención por su sangre" (v. 7) por esta misma gracia del Padre en el mismo Cristo: esto pone fin a la larga disputa sobre si Cristo se hizo hombre *únicamente* para nuestra redención o si su predestinación es tan absoluta que se habría encarnado en cualquier condición, aunque la humanidad nunca hubiera pecado.[71] La Escritura siempre ve los dos aspectos juntos: Cristo vino como Redentor de los hombres, pero no se limitó a remitir su culpa; vino a ofrecer la plenitud de todos los bienes divinos -resumida en nuestra "adopción como hijos"- que el Padre concede (automáticamente, por así decirlo) al entregar a su Hijo único por nosotros. Ya que ha hecho esto, "¿no nos dará también todas las cosas con Él [*syn autōi*]?" (Rom 8,32), mucho más allá de la gracia concedida a los primeros seres humanos.

Si consideramos la predestinación de Cristo en la perspectiva de su misión, no hay ningún "momento" en el que pueda verse aislada del drama de su misión mundial. En el designio de Dios sobre el mundo, el Hijo aparece siempre como la garantía del éxito de la creación, como el signo de que la creación es "muy buena". Sin embargo, si bien podemos decir que el Hijo eterno, en virtud de su posición

privilegiada celestial, posee una visión de conjunto de todo el drama -encarnación, pasión, resurrección-, esto no puede decirse en el mismo sentido del Encarnado que vive su misión terrena: lo que éste ve, ante todo, es que la misión que se le ha encomendado, y que él ha aceptado, *debe* tener éxito. *En el status exinanitionis* es el "Hijo de David" que es "designado Hijo de Dios con poder, según el Espíritu de santidad, por su resurrección de entre los muertos" (Rm 1,4) -y aquí Pablo, como los demás escritores sagrados, no tiene la menor duda sobre la identidad de Jesús en ambos *status*.[72] Jesús mismo lo sabe; sabe que siempre ha sido el que ha de llegar a ser (en el *status exinanitionis*). Esto se desprende claramente de su conciencia más que humana de su misión, expresada sobre todo por Juan: ha "venido de Dios" y comunica cosas que ha visto en Dios y en su presencia. Pero todo esto es una auténtica conciencia de misión, no una certeza anticipada de algún "final feliz" que haría superfluo su compromiso dramático totalmente serio. Apocalipsis 19:11-16 proyecta este compromiso sobre el lienzo eterno, mostrando que ambos aspectos están inseparablemente unidos: el Logos que cabalga hacia la batalla es, por una parte, el Conquistador que lleva "muchas coronas" y el nombre de "Rey de reyes"; sin embargo, sigue "haciendo la guerra" (*polemei*), vistiendo "un manto empapado en sangre", con una "espada afilada" saliendo de su boca; así "pisa el lagar del furor de la ira de Dios Todopoderoso".

3. Hay más en el concepto de *preexistencia* que en el de predestinación. Como hemos visto, la preexistencia se encuentra en los himnos de Colosenses y Filipenses y en otras partes de Pablo;[73] alcanza una importancia central en Juan. Si tomamos como punto de partida la conciencia de Cristo y reflexionamos sobre su funcionamiento real y la autoconciencia que se expresa a través de ella, no necesitamos pensar tanto en términos de una existencia ante-natal, sino más bien en términos de su certeza (implícita en toda su misión mundial) de ser la personificación de la Palabra de Dios dirigida al mundo. Esta Palabra, que es una con la sabiduría de Dios, estaba en el principio con Dios y *era* Dios; Dios la "envía" al mundo como Palabra hecha carne, allí para manifestar su "gloria" en la plenitud de "gracia y verdad". La certeza de Jesús en cuanto a la universalidad y finalidad de su misión basta para que podamos tomar todo lo dicho en el Prólogo del Evangelio de San Juan y remontarnos a su conciencia terrena. Como ya hemos observado, vemos aquí una "prae" horizontal, temporal, unida a una "prae" vertical que expresa la superioridad de la eternidad sobre el

tiempo; el vínculo se muestra en la afirmación del Bautista: "Después de mí [temporalmente] viene un hombre que [lógicamente, puesto que está por encima del tiempo] es anterior a mí, porque era antes que yo [*prōtos*]" (Jn 1,30). Sabe que su existencia humana es idéntica a la realización real del plan eterno de Dios para el mundo; así, tiene conciencia directa de haber estado siempre "con" Dios cuando, junto con el Logos, Dios trazó el plan del mundo, es decir, reunir todas las cosas en el Verbo encarnado. Sobre la base de esta conciencia, como afirmaba continuamente Karl Barth, no hay un solo momento en que el Logos pueda considerarse *asarkos*, ni el Nuevo Testamento admite tal punto de vista. No se trata de prescindir de su Encarnación. La asunción de la "carne" -que, vista desde la eternidad, es intemporal- es ya parte integrante del plan original del mundo.[74] No tenemos, por tanto, motivos para hablar de un mito gnóstico del Redentor o del Hombre Primordial (Bultmann, Kasemann). Del mismo modo, las referencias a su "salida" del Padre y a su "retorno" a él no son sino elucidaciones necesarias de su conciencia de misión. Como tal, esta última presupone un *origen*, es decir, Alguien que envía [*Der Sendende*], y una *meta*, que es cuando la misión "cumplida" [*Sendung*] es entregada a este Alguien-que-envía. En la medida en que las afirmaciones de preexistencia (y postexistencia) surgen existencialmente de la conciencia de misión que posee el enviado [*Der Gesendete*] en el desempeño de su papel dramático, no pueden ponerse entre paréntesis fuera de este último. (La llamada de Isaías también le transporta a un "prae" o "super" de algún modo atemporal; esto tampoco puede considerarse externo a su misión). Una fuente de agua debe estar "por encima" de su punto de entrega si quiere salir a presión; lo mismo ocurre con el "por encima" en el contexto de la misión. Al mismo tiempo, la misión de Jesús tiene algo de especial por su universalidad; es cualitativamente diferente de todas las misiones anteriores, porque inicia la Alianza nueva y eterna. Donde antes había "ley dada por medio de Moisés", ahora hay "plenitud, gracia sobre gracia, verdad manifestada", "declaración de Dios" (Jn 1,16s). Así pues, el origen del que brota esta misión es el más alto concebible: "el Verbo en el principio" (Jn 1,1).

4. Así llegamos a la conclusión final: no es sólo el Logos, sino Cristo, el *mediador de la creación*. Significa nada menos que esto: todas las cosas sólo pudieron ser creadas con vistas a su perfeccionamiento en el Segundo Adán[75] -algo que sólo sale verdaderamente a la luz en el ser y la conciencia del Hijo, cuando lleva a cabo su misión de llevar todo a

la perfección. Una vez más, el papel de Perfeccionador no le ha sido confiado por ninguna otra autoridad que no sea el Creador; de lo contrario, no podría llevarlo *a cabo desde dentro*, sino que tendría que estampar su marca definitiva *desde fuera* en las cosas creadas por otro. Y una vez más hay que tener cuidado de evitar cualquier "restricción cristológica" que quisiera fundamentar la realidad de la creación en alguna realidad "previa" de la redención o de la gracia; no hay "antes" ni "después", y, aunque el fin sea lo primero que se propone el agente, *in ordine executionis* hay que plantear primero un sujeto natural (no divino) como posible destinatario de la gracia. Esto tampoco significa que Dios "deba" al hombre natural elevarlo al estado de gracia; Dios sólo "debe" a sí mismo ser fiel al orden y a la coherencia de su plan unitario del mundo.

Este es el contexto conceptual global de la idea del Hijo eterno como imagen primigenia del Padre y, por tanto, como arquetipo predestinado de la creación, esa creación que, en diversos grados y sobre la base de la *analogia entis*, ha de exhibir imágenes de Dios. Es cierto que la reflexión abstracta puede descubrir los modelos originales de todas estas copias mundanas en el Logos divino; pero la relación sólo se concreta cuando, como Máximo el Confesor, encontramos el auténtico arquetipo o idea primigenia de todo ser humano en el Hijo encarnado, crucificado y resucitado, que como tal es la idea primigenia de Dios, mediadora de toda la creación[76].

Es la cualidad normativa y arquetípica de Cristo la que determina su papel, en última instancia crucial, en el teo-drama, y este breve esbozo de cristología pretendía únicamente definir ese papel. Es un papel dos en uno. En el papel de Dios, Jesucristo es su exposición y presencia válidas en el mundo; apareciendo como Hijo, interpreta al Dios trino y lo hace presente; el acceso a Dios sólo es posible a través de su hacerse visible en la historia humana de Cristo.

Por otra parte, el papel desempeñado por Jesucristo proporciona el principio para la asignación de papeles a todos los demás actores, en la medida en que se les asigna un papel real -un papel que tiene significado teodramático- y no se limitan a representar papeles puramente efímeros, de este mundo, en un escenario mundial cerrado. La misión de Cristo tiene una cualidad arquetípica -es idéntica a la Persona actuante- y, como hemos dicho repetidamente, es a partir de este centro que a los sujetos humanos conscientes se les asignan papeles personalizadores o misiones (carismas). Los capítulos siguientes tendrán que mostrar cuáles son estos papeles.

En Jesucristo, sin embargo, la revelación del Dios trino y la asignación de papeles a sus compañeros humanos no son funciones separadas. Puesto que su papel / persona es central, aquellos que han sido personalizados por los papeles que se les han asignado también compartirán su función de revelar a Dios. Aunque Jesús nunca equipara sin más su relación personal con su Padre a la de sus discípulos, *sí* quiere acercar tanto el arquetipo y la copia que los discípulos lleguen a ser "coherederos con Cristo" (Rm 8,17), y Cristo se convierta en "el primogénito entre muchos hermanos" (Rm 8,29), el que, nacido del Padre como Hijo único (Jn 1,18), puede llevar a estos hermanos suyos a nacer también de Dios (Jn 1,13; 3,5-8). Como hombre terreno, obedece al Espíritu; exaltado, insufla el Espíritu en el mundo. Por eso puede hacer que los creyentes participen tanto en la obediencia al Espíritu como en la comunicación del Espíritu, funciones esenciales para los miembros de la Iglesia de Jesús. De este modo, la vida divina, que se manifiesta al mundo a través de la humanidad del Hijo, se imparte también a este mundo, en la comunidad de creyentes llamada "Cuerpo de Cristo", para ser vivida y compartida por él.

III. PERSONAS TEOLÓGICAS

A. ELEGIDOS Y ENVIADOS

1. Elección, vocación, misión

En la zona de actuación abierta por Cristo, los sujetos conscientes creados pueden llegar a ser personas de relevancia teológica, coactores en el teo-drama. No pueden entrar en este ámbito de actuación por su propia voluntad; menos aún, una vez admitidos, pueden elegir su propio papel teológico. Pero, como hemos mostrado, este ámbito es el que, a través de Cristo, crea y mantiene la libertad en Dios; y si el hombre afirma y acepta libremente la elección, la vocación y la misión que Dios, en soberana libertad, le ofrece, tiene la mayor posibilidad posible de convertirse en persona, de asir su propia sustancia, de captar esa idea más íntima de su propio yo que, de otro modo, permanecería indescifrable.

Sin embargo, es una característica fundamental de todos los que pisan así el escenario teológico *en Christōi* que, en contraste con Cristo, no hay identidad entre su elección (eterna) y su vocación y misión (temporales). Puede ser cierto que desde el punto de vista de Dios -desde antes de todos los tiempos, "antes de la fundación del mundo"- hayan sido "elegidos en Cristo" (Ef 1,3s), es decir, incluso antes de ser creados. Pero el hecho de que hayan sido creados no significa que tengan una conciencia intrínseca de su elección; no son conscientes de tener una vocación. Más bien, son llamados en un momento determinado de su existencia histórica; pueden ser enviados inmediatamente, pero lo más frecuente es que el envío tenga lugar más tarde. Incluso el niño bautizado poco después de nacer (o incluso en el vientre materno) existe como sujeto potencial consciente antes de ser "llamado" en el bautismo a ser miembro de la Iglesia.[1] Este caso límite simplemente pone de relieve los muchos casos destacados en los que, en el Antiguo y el Nuevo Testamento, las personas son alcanzadas por una vocación inesperada en medio de su vida ordinaria y se les confía un papel teológico. El acontecimiento es totalmente inesperado; no sólo no hay excepciones a esta regla, sino que muy a menudo se ve subrayado por la paradoja de que el hombre elegido es aparentemente el menos indicado para la tarea, una persona en la que nadie habría pensado (y menos él mismo), alguien que tal vez seguía un plan muy distinto, muy contrario.

Así, las mujeres estériles, Sara, Ana e Isabel, son inadecuadas para concebir y dar a luz "hijos de la promesa" o profetas. Y la Virgen María es aún menos apta para traer al mundo al "Hijo del Altísimo". Moisés, el hombre que hablaba con dificultad, se sentía inadecuado para dirigir una nación; el tartamudo Jeremías se consideraba inadecuado para llevar la palabra de Dios en su boca. Cuando David tenía tantos otros hijos, parece inadecuado que Salomón, vástago de adulterio, sea su sucesor (1 Cr 28,5).

Abraham no sospecha nada cuando, de repente, es llamado a dejar casa y hogar y a vivir sencillamente por la promesa; inesperadamente, la voz de Dios se dirige, no al anciano sacerdote, sino al niño Samuel; inesperadamente, ninguno de los fornidos hijos de Jesé es designado rey elegido, sino el pastorcillo en quien nadie, ni su padre ni el profeta, había pensado. Inesperadamente, Gedeón es sorprendido por el ángel que le llama mientras está segando trigo (Jg 6,11) y, como Moisés, se resiste durante mucho tiempo antes de ceder. Inesperadamente, Amós, el pastor y tierno de moreras, es llamado a profetizar (Am 7,14 ss.); inesperadamente, Elías arroja su manto sobre Eliseo mientras éste está arando; Jeroboam estaba paseando cuando, inesperadamente, el profeta Ahías lo nombra rey (1 Re 11,20 ss.); del mismo modo, Jehú es ungido rey inesperadamente por orden de Dios (1 Re 19,16). Y la llamada de los discípulos en el Nuevo Testamento es igual de inesperada: están pescando, remendando redes, sentados en el mostrador de Hacienda, cuando de repente suena el irresistible "Sígueme". Pedro, en particular, recibe instrucciones muy personales. El caso ejemplar es el de Pablo, el perseguidor "que respira amenazas y asesinatos", que es arrojado de la silla de montar, cegado, rebautizado y reorientado hacia una misión de por vida que consume todas sus energías espirituales y corporales.

A todo esto se añaden las grandes visiones del trono y de la majestad de Dios que acompañan la llamada de Micaías, hijo de Imlah (1 Re 22,19), de Isaías (Is 6) y de Ezequiel (Ez 1-2) y las voces celestiales que se dirigen a Jeremías, el Siervo sufriente profético (Is 40,6ss.) y a Pablo; luego están los sueños que anuncian las vocaciones de los dos José, en el Antiguo y en el Nuevo Testamento, y las dolorosas instrucciones dadas a Oseas (Os 1,3ss.).Luego están los sueños que anuncian las vocaciones de los dos José, en el Antiguo y en el Nuevo Testamento, y las dolorosas instrucciones dadas a Oseas (Os 1,3ss.). A menudo las tareas encomendadas son muy duras; ya desde el principio se anuncia lo gravosas que resultarán y, a veces, que serán

en vano. Los cobardes o reacios huyen, como Jonás, pero la vocación es más fuerte: al final son atrapados y tienen que someterse.

Algunos pueden mirar atrás, al momento de la vocación, y ver que aquello de lo que ahora han tomado conciencia se veía venir desde hacía mucho tiempo en el plan y la presciencia de Dios. Así, Pablo sabe que fue elegido "desde el seno de su madre" (Ga 1,15), aludiendo al Siervo doliente: "desde el vientre de mi madre puso mi nombre" (Is 49,1), y Sansón: "porque el niño será nazireo a Dios desde el seno materno. . ." (Jn 13,7), un tipo primitivo de Juan el Bautista, santificado en el seno materno (Lc 1,44). Sin embargo, también en este caso existe una brecha entre la elección eterna y su manifestación en el tiempo. Puesto que la elección es obra de Dios, sólo Él puede manifestarla en forma de vocación. Por supuesto, puede servirse de instrumentos humanos: puede utilizar a Samuel o a otros profetas para ungir a un rey, puede nombrar a Ananías para mostrar el camino a Pablo. Pero en esos casos Dios da instrucciones precisas al que actúa como mediador. De ello se deduce que en todos los casos en que un titular de un cargo en la Iglesia nombra a alguien para un ministerio en la Iglesia, debe haber al menos un elemento de certeza directa, por parte del candidato, de que ha sido elegido por Dios.

La preocupación central de la Escritura se centra únicamente en la actuación de Dios, en el modo en que vence a los hombres y se apodera de ellos. La libertad del hombre se hace particularmente visible cuando éste vacila, prevarica, se resiste realmente o, habiendo aceptado su misión, se aparta de ella. Saúl y Judas se apartan totalmente, pero David, Pedro y, sin duda, Jeremías, se apartan en cierta medida, sólo para ser reconquistados por la fuerza de su vocación. Si esto es posible en el caso de las grandes vocaciones que sirven como pilares de la historia de la salvación, es lógico que, entre la riqueza de vocaciones suscitadas por la Palabra, muchas, incluso un gran número, no encuentren respuesta. La frase de Jesús: "Muchos son los llamados, pero pocos los elegidos" (Mt 20,16; 22,14) se confirma en este sentido en la parábola del sembrador y en la de los invitados reacios al banquete. "Elección" significa, pues, no la elección eterna y gratuita de Dios, sino el efecto de esta llamada sobre la libertad de la persona llamada. Esta libertad permanece, aunque parezca sumergida bajo el peso de la toma de posesión de Dios (en el caso de Pablo, cf. 1 Co 9,16-18); aflora de nuevo en la conciencia de que, al ser servidores de nuestra misión, gozamos de una libertad que no tiene límites.

En el contexto de una vida destinada a la vocación, la libertad

implica también la posibilidad de rechazar dicha vocación. Esto plantea la grave cuestión de la retirada de la elección, es decir, de la reprobación. No es éste el lugar para proseguir la reflexión sobre el modo en que ambas se relacionan. Pero sería un error decir simplemente (con L. Köhler en su *Theologie des Alten Testaments*, 66): "Elección y reprobación son correlativas". Es cierto que la Antigua Alianza contiene pasajes más antiguos que contraponen radicalmente estos dos conceptos y consideran que la reprobación llega hasta la aniquilación total. En su mayor parte, los textos posteriores dejan abierta la posibilidad de conversión y readopción a la elección, o se apoyan en la fidelidad de Dios a sí mismo (por ejemplo, en particular, Ezequiel, cf. 1 Sam 12,22), idea de la que se hace eco el pequeño himno de 2 Timoteo 2,13 y que Pablo proclama a voz en grito: "Porque los dones y la llamada [klēsis] de Dios son irrevocables" (Rom 11,29). Los primeros textos del Antiguo Testamento hablan de la superioridad de la gracia sobre la ira (Ez 18 y 34; Os 11), y por tanto de la elección sobre la reprobación (cf. Jr 31,35-37); a menudo el Nuevo Testamento parece hablar en términos más duros. Volveremos sobre esta cuestión en el contexto de la acción dramática propiamente dicha; de momento sólo era necesario ver que la posibilidad de rechazar una vocación (cf. Judas) abre el abismo de una posible reprobación. Evidentemente, si la libre aceptación de la vocación y de la misión implica la adquisición de la personalidad teologal, se deduce que su rechazo puede amenazar profundamente a la persona; el rechazo no borra la personalidad del ser humano, pero puede deformar su rostro hasta hacerlo irreconocible.

Existe una analogía entre elección, vocación y misión. Por una parte, existe una analogía entre la elección de todo un pueblo, ya sea la Sinagoga o la Iglesia -donde el nuevo miembro entra en el ámbito de la vocación ordinaria por nacimiento (con la circuncisión) o por renacimiento (en el bautismo)- y la llamada de los individuos. Por otra parte, existe una analogía entre los distintos grados de intensidad de la vocación personal: así, de entre los discípulos que ya le pertenecían (Lc 6,13), Jesús elige a doce y los nombra "los (especialmente) enviados" (*apostoloi*); se preocupa de cambiar el nombre del primero de ellos: Simón es en adelante Pedro. Pedro pasa así a engrosar las filas de los elevados y apartados; su cambio de nombre significa que ya no son sujetos privados y empíricos, sino personas de significación social y teológica. Su caso ilustra la dimensión dramática interior de la persona teológica, incluida la de los casos más ocultos: el hombre no

es lo que cree ser, sino lo que Dios le designa. Debe aplicar todas sus fuerzas para desplazar su centro personal hacia lo que implica su nuevo nombre ("porque como es su nombre, así es él": 1 Sam 25,25). Puesto que el nuevo nombre teológico implica siempre la dimensión social del servicio en favor de los demás, es precisamente olvidando su subjetividad privada y haciéndose uno con su función como crece en lo que es más distintivo y personal para él.

Cualitativamente, ese hombre ha sido llamado y se le ha dado un nuevo nombre. Pero no puede dar una respuesta total, de la noche a la mañana, a lo que significa este nuevo nombre; debe crecer en él. Así lo demuestra el ejemplo de Pedro y también el de Pablo, que pasa un tiempo "en Arabia" después de su conversión y antes de comenzar su apostolado. Así se comprende la diferencia entre vocación y misión: es cierto que esta última está incipientemente presente en la primera como meta (como queda claro en Mc 3,14s y Hch 9,15s), pero hay etapas intermedias: así, a los discípulos se les da una "experiencia" práctica con vistas a su misión definitiva[2], que comenzará durante el período de los Cuarenta Días, tras la conclusión de la misión de Jesús (Mt 28,18; Lc 24,47s; Jn 20,21s; 21,15s).

Esta última observación nos impulsa una vez más a insistir en la distinción entre elección-vocación-misión en el caso de Jesús y elección-vocación-misión en el caso de todos aquellos que han recibido la personalidad teologal "en él". En estos últimos, es evidente la no identidad entre su elección (eterna) y su vocación en el tiempo y también, en su mayor parte, entre su vocación y su misión temporal; en el hombre Jesús, sin embargo, según nuestro análisis cristológico, todo coincide: su vocación y su misión, así como su conciencia de ser elegido y llamado; tampoco podemos concebir que esta coincidencia tenga un principio. Es imposible que después descubra quién es realmente, con Dios y para Dios. Así pues, la escena del bautismo en el Jordán no debe interpretarse como la transmisión real de su vocación, por mucho que, en términos de estilo, se inspire en escenas vocacionales anteriores. (El marco es apropiado en la medida en que Jesús está entrando en las filas de los grandes líderes elegidos de Israel). La voz del cielo (*bat qol*) que se refiere a él como el "Hijo amado" no le dice nada que no supiera ya (lo mismo sucede con la voz en el Tabor o en el Templo: Jn 12,28), mientras que el *bat qol* que introduce a María en su vocación y misión sí le dice algo totalmente nuevo.[3] Esto confirma que la conmoción que se produce en la vida del hombre llamado en Cristo (y, en un sentido más amplio, esto incluye

también las llamadas registradas en el Antiguo Testamento) traslada a este hombre al "ámbito de actuación" de Cristo, un ámbito que, como tal, en virtud de la Persona de Cristo, está siempre abierto. En este sentido, no meramente temporal sino ontológico, el Bautista puede decir "era antes que yo" (Jn 1,30) y Jesús mismo puede decir "antes que Abraham existiera, yo *soy*" (Jn 8,58). Este tiempo presente expresa exactamente la identidad de la conciencia personal de Cristo y su conciencia de misión, una identidad que no tiene principio concebible.

Desde un punto de vista teológico, la elección, la vocación y la misión son siempre pura gracia. Así se dice explícitamente al pueblo de Israel en el gran texto sobre la elección (Dt 7,7 ss.), y así lo subraya Pablo en su doctrina de la elección (Rm 9). Es algo que debe mantenerse siempre ante los ojos del hombre pecador; es tan fácil que la propia elección, que es un don, se transforme inadvertidamente en el sentimiento "yo soy el elegido". Israel, sobre todo en su última fase judía y a lo largo de su historia tras el cristianismo, tendió a sucumbir a esta tentación. Intentó continuamente encontrar en sí mismo razones por las que Dios le había elegido a él y no a cualquier otro pueblo, llegando incluso, en ocasiones, a decir que al elegir a Israel como "posesión propia" Dios se había enriquecido nada menos que Israel. Su carácter físico, intelectual y espiritual, su genio como nación, lo hacían tan único entre las naciones que Dios simplemente *tenía* que elegirlo. Por supuesto, tentaciones como éstas por parte de Israel pueden afectar a los cristianos y a la Iglesia; la constante y paradójica enseñanza de la Antigua y la Nueva Alianza, de que Dios elige incluso "las cosas que no son, para destruir las que son" (1 Cor 1:28), es igualmente relevante en todo momento.

Sin embargo, como hemos visto, la misión personal de Jesús abarca todo el drama de la salvación del mundo y todas las dimensiones entre el cielo y el infierno; así, cuando somos elegidos, llamados y enviados en Él, es siempre para servir en una fase de la historia de la salvación. Desde el punto de vista teológico, ninguna vocación es un comienzo absoluto (como el rey Yima en el Avesta, o Zaratustra o Mahoma, etc.), ni traslada al interesado a un reino intemporal (como en el caso de los místicos no cristianos). En términos cristianos, el hombre llamado se convierte en sí mismo sirviendo y participando en la obra de Dios en Jesucristo(4).

Así pues, nos encontramos cara a cara con lo que Pablo llama el *mysterion*. De hecho, en Romanos 9-11 sólo levanta cautelosamente el velo sobre su carácter misterioso: Israel es "preelegido" de entre todas

las naciones no elegidas (Ef 1,11-12), pero esta "preelección" (*pro* en el sentido de *prae*) apunta a la posterior elección y vocación de las "naciones" aún no elegidas (Ef 1,12s). Pero si esta última vocación procede explícitamente de Cristo, en la medida en que, mediante su Cruz, ha derribado el muro de separación (Ef 2,14-22), se deduce que la vocación en el Antiguo Testamento tenía lugar con vistas a Cristo. Juan recuerda la llamada de Isaías: recibió su llamada en su visión del Templo, contemplando la gloria de Yahvé; en realidad, lo que vio fue la gloria de Cristo (Jn 12,40s). Del mismo modo, Pablo toma la bendición universal de Abrahán para referirse a la única "simiente" y descendencia, Cristo, en quien la universalidad prometida se abre concretamente a todas las naciones (Ga 3,16). De este modo, la historia de la vocación en Israel -a.C. o d.C.- es, de hecho, un episodio parcial y preliminar de la única vocación universal de Jesús. Su actitud ante Israel (e incluso ante su Madre) no deja lugar a dudas de que, al hacerse hombre y asumir esta prehistoria, la entiende como preludio de sí mismo, pues sólo en Él tiene sentido y meta.

Si, en conclusión, volvemos la mirada a la naturaleza de la vocación y de la misión en el ámbito abierto por Cristo, se pone de manifiesto una vez más que los "dramatis personae" dotados de tal vocación y misión son portadores de papeles dramáticos, a priori e intrínsecamente, incluso antes de empezar a actuar. Dependen de Aquel en quien persona y misión son idénticas, y como tales no tienen ninguna pretensión de ser evidentes por sí mismas: son personas conscientes (individuales o colectivas) que viven en una tensión: por una parte, está la sustancia con la que han sido creadas y, por otra, está la misión personalizadora que se les ofrece para que, viviéndola, cumplan su elección; así pueden llegar a ser lo que a los ojos de Dios siempre son y siempre han sido. Simón debe convertirse en Pedro y comprenderse a sí mismo como Pedro, aquel a quien Dios ha predestinado, elegido, llamado y finalmente enviado. Esta tensión dramática interior se intensifica en el pecador como consecuencia de la resistencia que ofrece la naturaleza caída; se resiste a ser y llegar a ser algo que no puede ser en términos puramente egoístas y egoístas, sino sólo como función dentro de la "comunión de los santos". Sin embargo, en lo que respecta a todos nosotros (y esto incluye a María, que no está sujeta a la ley del pecado [original]), nuestro "actuar" en el ámbito del actuar, es decir, Cristo, consiste en llevar nuestra no-identidad innata a una aproximación cada vez mayor a la identidad perfecta. Esta es la finalidad de nuestro "seguimiento de Cristo", en

quien reina la identidad. En otras palabras, debemos asimilar cada vez más nuestro propio "yo" a la misión que Dios nos ha encomendado y descubrir en esta misión nuestra propia identidad, que es a la vez personal y social. Según el Evangelio, un "discipulado" de este tipo exige que "abandonemos" y "odiemos" todas las cosas, sobre todo nuestro propio "yo" (Lc 14, 26), para volver a encontrarlo todo únicamente en el cumplimiento de la voluntad del Padre. Así descubrimos a Dios obedeciéndole, a nuestros semejantes sirviéndoles, y a nosotros mismos, a quienes sólo encontramos en tal servicio y obediencia.[5]

2. Persona, Misión, Comunidad

Hemos subrayado la diferencia fundamental entre Cristo, que abre el espacio de actuación teodramática -porque su conciencia coincide con su misión universal, trinitaria-, y los sujetos conscientes creados, a los que Cristo otorga una misión y la gracia y autoridad de aparecer en su escenario. Ahora tenemos que mostrar la inversa de esta verdad: si el sujeto consciente individual está así dotado, está implícita una cierta participación en la universalidad de la misión de Cristo, aunque sea una participación dependiente, que exhibe diversos grados de intensidad. Cuando un ser humano se convierte en persona, teológicamente, al recibir una vocación y una misión únicas, es simultáneamente desprivatizado, socializado, convertido en locus y portador de comunidad. Las personas teologales no son mónadas claramente separadas entre sí en el mismo sentido que los sujetos conscientes naturales; de hecho, la persona teologal irradia hasta donde alcanza su vocación y misión. En la medida en que toma la iniciativa en la realización de esta misión, esta irradiación potencial se hace real; y en esa misma medida, *en Christōi* y en analogía con él, abre en su propia persona un ámbito en el que los demás pueden recibir libertad para actuar. Lo que es personal y único en Cristo no se disuelve ni se disipa en algún medio amorfo; tampoco es el caso de quien ha recibido una misión de Cristo. Al contrario, la persona tiene un poder único y personal para abrir este tipo de espacio. Esto se debe a que su misión procede de Cristo y se lleva a cabo con la fuerza de éste y según sus objetivos; es una misión al servicio de la gracia divina en Cristo, pero, no obstante, está impregnada y coloreada por la persona así llamada y enviada.

Como ya hemos indicado, esta dimensión social de la persona debe tener un fundamento en la estructura del sujeto consciente creatural.

Si cada uno de estos sujetos conscientes es "*quodammodo omnia*", según Tomás esto significa que, en principio, todo espíritu creado está capacitado para aprehender la totalidad del ser. En un sentido más estricto e intensivo, significa que todo hombre, en la medida en que posee la naturaleza humana completa, tiene acceso mediante el amor y la comprensión a todo lo que piensan y sienten, hacen y sufren los demás sujetos que poseen la misma naturaleza. De este modo, todo lo humano está abierto a nosotros (*nihil humanum mihi alienum*); esto no implica en modo alguno una misión personal, pero en todo caso apunta a esa solidaridad y corresponsabilidad por el todo expresada en la antigua metáfora romana del cuerpo y sus miembros. El hecho de que cada individuo pudiera participar en la experiencia de toda la comunidad se expresaba a menudo de forma visible por los pueblos antiguos (y no tan antiguos) a través de una personalidad simbólica, es decir, en el macro "yo" de un líder, un rey, un faraón, etcétera. Este "yo", designado y ratificado por la Divinidad, irradiaba hasta llenar toda el área del imperio bajo su control. Por supuesto, esto es sólo una intuición preliminar, que proporciona el vínculo para un fenómeno teológico totalmente diferente en el ámbito bíblico. Pero nos muestra que la elección del individuo como persona teologal y la elección de la comunidad por Dios deben considerarse fenómenos "simultáneos", pertenecientes al mismo orden; de hecho, son dos aspectos complementarios de un único acontecimiento.

En su doctrina de la elección, siguiendo las indicaciones de A. Ritschl[1], Karl Barth antepuso claramente la elección de la Iglesia (la comunidad) a la del individuo[2]. De algún modo, pues, la comunidad se convierte en madre de los fieles. En sí mismo, este punto de vista no es erróneo, pero el pensamiento católico lo complementa: aquí el lugar de la comunidad lo ocupa una persona, más concretamente la Madre de Jesús; su misión es también ser la Madre de sus hermanos, de su "Cuerpo místico", como describiremos más adelante con más detalle. Barth habla de la Iglesia "preelegida" (con su particular seguridad de salvación); esto se complementa con la enseñanza católica sobre la "prerredención" de la Madre de Jesús (con su particular seguridad de salvación), que se convierte así en el prototipo de todas las personas teologales elegidas a lo largo de la historia de la salvación; tales personas son también, en sí mismas, fundadoras de comunidad. Todos ellos tienen una participación secundaria en la "proexistencia" de Jesucristo, en su "ser para los demás"; secundaria porque sólo poseen esta participación sobre la base de su único y

primario "*pro omnibus*"[3]. Esto puede ilustrarse con la misión de Abraham. Según los relatos legendarios, es elegido como personalidad individual y convocado para actuar y responder de forma absolutamente personal. Pero en las primeras palabras que Dios le dirige (y en todas las comunicaciones posteriores), su vocación y su misión adquieren una dimensión social: "Haré de ti una gran nación, . . y por ti se bendecirán todas las familias de la tierra" (Gn 12,2s.). Es imposible descubrir qué es anterior en el plan de Dios: la elección del individuo para su misión universal o la elección de la "gran nación" que ha de resultar de esta misión. La misión universal sólo existe como prolongación de la persona, y la persona sólo existe al prolongarse así en la misión. Por eso, en aras de la misión, hay que renunciar a todos los vínculos terrenales con la tierra y la familia en favor de una existencia en pura obediencia al Dios que otorga esta misión. La misión de Abraham tiene varias etapas: su meta no tiene limitaciones ("todas las naciones"), pero el camino hacia ella está delimitado: "tus descendientes" (17:7) recibirán una "tierra" concreta con fronteras definidas (15:18 ss.). Así, los judíos se entenderán a sí mismos como la "simiente" de su "Padre Abrahán" (Mt 3,9; Jn 8,33),[4] pero de vez en cuando olvidarán que sólo son un camino, sólo un medio para el cumplimiento de la promesa hecha a Abrahán; y la "simiente" en la que se cumple esta promesa, según Pablo, es "Una" (Gal 3,16).

Análoga a la misión de Abraham, pero en el marco más restringido de la promesa a la nación, es la misión de Moisés. Esta nación, sacada de Egipto y guiada a través del desierto, existe tanto en el ámbito de su misión que Dios podría aniquilarla y recrearla a partir de la misión de Moisés: "Déjame en paz, para que arda mi ira contra ellos y los consuma; pero de ti haré una gran nación" (Ex 32,10; cf. Nm 12,14; Dt 9,14). Como consecuencia de su misión, tanto Abraham (Gn 18) como Moisés (Ex 32,11-14) poseen el poder de la intercesión.[5]

Este poder no descansa en su "personalidad ética", sino en su especial elección por Dios, en su amistad (Ex 33,11) y fidelidad, que se extienden desde ellos a la nación que surge de ellos o les es confiada. La Alianza original se concluye con Abraham en una ceremonia llena de significado, que le vincula y obliga a él y a su descendencia. A Moisés se le confían las Tablas de la Ley, que conciernen a todo el pueblo que espera al pie de la montaña. Una tercera "persona universal" es Jacob-Israel, que luchó con Dios toda la noche y salió con una herida permanente y una bendición perdurable,

no sólo para él, sino para sus hijos y los hijos de sus hijos. La elección, la Alianza, la Torá, la bendición, todo procede de Dios y se vincula directamente a la persona individual e *igualmente* a la colectividad que aquélla simboliza, contiene e interpreta como unidad. Sólo mediante la acción de Dios el individuo se expande hasta convertirse en el portador de la misión, el epítome de la colectividad. Esta expansión puede considerarse como una prefiguración de la misión de Jesucristo en la Nueva Alianza: su humanidad se expande para poder representar a todos los hombres y unir a todos los miembros potenciales o reales de su "Cuerpo Místico".

Esta estructura le pareció tan definitiva a Israel que se esforzó por entender a las demás naciones de forma análoga. En consecuencia, Israel es el pueblo que Dios ha elegido y guardado personalmente para sí (Dt 7,6ss.), mientras que subordina las demás naciones a sus "hijos" (Dt 32,8.43), por así decirlo, a sus sátrapas, a los miembros de la corte celestial (Sal 29,1; 82,1; 89,7), como ángeles custodios (cf. Dan 10,13ss.). En estas otras naciones, los reyes, pero también los sabios y los sacerdotes, desempeñaban aproximadamente el mismo papel que las personalidades principales de Israel.[6] Aquí se expresan dos cosas: por una parte, que Israel tiene una posición especial y superior por su Alianza con Dios en Abrahán, Israel y Moisés; y, por otra, que esta superioridad es relativa, en la medida en que las naciones no están abandonadas por la Providencia de Dios y no carecen de un conocimiento cierto de Dios.

Esta relatividad se expresa al comienzo mismo de la Biblia (Gn 1-10) y, bajo nuevas formas, a lo largo de todo el Antiguo Testamento. Al principio, se considera que la Providencia universal de Dios concierne a todos los hombres, culminando en la alianza de Dios con Noé y, en él, con todas las criaturas; en este contexto, la Alianza con Abraham aparece como un episodio particular. Pero a medida que se desarrollan los acontecimientos del Antiguo Testamento, junto con la reflexión de Israel sobre ellos, resulta cada vez más claro que Israel tiene una finalidad más allá de sí mismo, relacionada con la totalidad de las naciones. Esto se hace absolutamente explícito en la vocación y la misión del Siervo Sufriente de Isaías 49:6, cf. 42:6. En este contexto, la preocupación introvertida de Israel por su propia elección se vuelve problemática y pecaminosa. Si la relación entre Israel y las naciones es la de una nación especialmente cualificada y elegida y una multiplicidad de naciones que de alguna manera son elegidas pero no especialmente cualificadas, aunque al menos comparten la misma

Alianza con Dios, surge la pregunta: ¿No se refiere el concepto de vocación (y en particular el de misión) exclusivamente al ámbito de Israel? Pues Israel es llamado y enviado con vistas a los que *no son* elegidos del mismo modo cualitativo, que por tanto *no* son llamados ni enviados. Dentro de Israel, los individuos son llamados y enviados a la nación; por consiguiente, la vocación y la misión del individuo dentro de Israel están destinadas, en última instancia, a equipar a Israel para que sea el Pueblo de Dios, enviado a todas las naciones para que "te reconozcan, como nosotros hemos reconocido que no hay más Dios que tú, Señor" (Sir 36:4 JB).

De hecho, la misión de Israel sólo puede entenderse si la zona de actuación a la que es enviado ya pertenece a Dios y está sometida a su Providencia y gobierno. Toda la Antigua Alianza tiene una conciencia precisa y múltiple de ello(7). Se insiste mucho en el hecho de que la alianza con Noé se sitúa en el punto culminante, a medio camino entre Adán y Abraham. Esta alianza es entre Dios y toda la creación, es una alianza de "religión cósmica8" y de revelación, que afirma que, incluso fuera de la continuidad de la historia de la salvación, hubo hombres reconocidos por Dios como "justos" antes de Noé (Enoc) y después de él (Daniel, Job, Melquisedec, etc.).9 En esta alianza, Dios promete fidelidad indefectible a su creación (Gn 9,16; Sir 44,17); sólo sobre esta base se extiende posteriormente a Israel de manera especial (Is 54,9). Según Hebreos ir, la justicia de estos hombres descansa en la "fe" y sus dos artículos fundamentales, a saber, que "Dios es" (que se discierne a través de sus obras creadas: Hch 14,15-17; 17,25-27; Rm 1,18) y que "retribuye" el bien y el mal que el hombre hace, es decir, que se le reconoce a través de la ley inscrita en la conciencia del hombre, por la que cada uno será juzgado: Rom 2,16. Así, Hebreos, en su lista de hombres de fe ejemplares, puede pasar sin ningún sentido de hiato de Abel, Enoc10 y Noé a Abrahán y su descendencia. Así también, junto al Abraham especialmente elegido, la Escritura puede poner a Melquisedec, el "sacerdote de Dios Altísimo"; puede presentar a Abraham viviendo junto a su sobrino Lot, el patriarca de los moabitas que se distinguió por su hospitalidad y su vida intachable. Así, Ezequiel (14:14) puede mostrar a los tres antiguos sabios, Noé, Daniel (rey de Ugarit) y Job (el Idumeo) como tan justos (o "santos") que se salvarían aunque todo el resto de la población fuera destruida por la ira de Dios. Muchos de estos personajes "paganos" son alabados en el Nuevo Testamento, incluso por el propio Jesús; son venerados como santos, celebrados en la liturgia (cf. el Canon Romano) e

interpretados teológicamente como prefiguraciones de Cristo (Melquisedec el Sumo Sacerdote, el sufriente Job) o de los cristianos (cf., además de la Carta a los Hebreos, el vínculo entre Noé y el bautismo en 2 Pedro 2:5ss.).

En todos estos casos, sin embargo, aunque podemos hablar de una providencia decididamente personal, dudamos en utilizar los términos de elección-vocación-misión. Los individuos son enviados a Israel porque Israel en su conjunto es un pueblo enviado al mundo. Pero los que habitan en el mundo, siguiendo su "religión cósmica", viven ya en el círculo más exterior: no hay una esfera más amplia, más general, a la que puedan ser enviados. A Noé se le da la "instrucción" de construir el arca, y al hacerlo, objetivamente hablando, cumplirá una misión, la de lanzar una advertencia a sus contemporáneos. Pero en realidad no es enviado a ellos. Tampoco leemos que Melquisedec fuera *enviado* a Abraham, o la reina de Saba a Salomón. La excepción es que las personas o naciones paganas son elegidas, llamadas y enviadas para desempeñar una función particular frente al pueblo "elegido". Así, Balaam es enviado a profetizar -lo quiera o no- sobre Israel y a bendecir a la nación (Núm 22-24). Así, el rey Ciro es elegido como Mesías para el regreso de Israel del exilio (Is 44,28; 45,1-4), y las naciones de Mesopotamia son llamadas por Dios para servir de azote para el castigo de Israel. Este tipo de encargos sólo aparecen bajo la brillante luz de la historia de la salvación para poner de manifiesto un aspecto de la relación directa de Israel con Dios. Del mismo modo, la acción salvífica de Dios fuera de Israel -como la curación del sirio Naamán (2 Re 5) o la salvación de la viuda de Sarepta y su hijo (1 Re 17)- siempre está relacionada (¡a modo de juicio!) con Israel (Lc 4:26).

Por lo demás, las "naciones" y su destino están en manos de Dios; Él es su Señor tanto como el de Israel; si quiere, puede elegirlas como ha elegido a Israel (Amós 9,7). Ya desde el *protoevangelio*, y sobre todo a partir de Noé, queda claramente establecido que la primera alianza de Dios se concluyó con toda la creación y que el objetivo de la alianza con Abrahán es la bendición de todas las naciones en él. En la época de los profetas, está firmemente establecido que cuando Sión se cumpla y sea exaltado, todas las naciones convergerán en él (Is 2:2s.). Incluso hay profecías en el sentido de que, en el Día del Juicio, los pueblos "de fuera" serán tratados con más indulgencia que el Pueblo de Dios infiel (Ez 16,44 ss.; cf. Mt 10,15). Antes de Cristo, sin embargo, no se puede hablar de que esas naciones sean elegidas y tengan una vocación y una misión: es la luz que viene de Cristo la que

iluminará a los que están en tinieblas y en sombra de muerte (Mt 4,16).

Estos personajes del Antiguo Testamento no sólo prefiguran a Cristo, que cumple (y sobrecumple) sus misiones parciales de forma supranacional y universal; también prefiguran la nueva posibilidad surgida -a partir del espacio de actuación abierto por Cristo- de recibir una misión personal y, por tanto, social. La situación de los personajes del Nuevo Testamento, derivada de su misión, es diferente de la de los del Antiguo Testamento, ya que se encuentran en un entorno que lleva la impronta de la Persona real de Jesucristo (presente de forma físico-neumática y trinitaria), aunque su participación en la sacramentalidad de su Persona es sumamente misteriosa. Ya hemos descrito esta estructura en otro lugar[11], por lo que el resumen que sigue será breve.

En primer lugar, está lo que hemos llamado la "constelación cristológica": Pedro, sobre cuya Roca Jesús quiere edificar su Iglesia; Pablo, a quien se confía el amplio campo de la misión a los gentiles; el Discípulo Amado, que está tan estrechamente unido a Jesús y a Pedro y representa otro principio personal de la Iglesia naciente; y (aunque sólo en un papel suplementario) el hermano del Señor, Santiago, que juega frente a Pablo, encarnando el principio de la "tradición" en la Iglesia naciente. Estas cuatro personas teológicas, que constituyen las "columnas" de la Iglesia (Ga 3,9; cf. Ap 3,12), están sostenidas por otra persona más fundamental, de la que tendremos que hablar con más detalle, una persona en la que se concentra toda la fe de Israel, procedente de Abrahán, para recibir la promesa final; esta persona traerá al mundo a Jesucristo, con su misión universal: su Madre, María. Esta misión personal, que está en el origen de toda universalidad en la Iglesia, es única; abarca las misiones eclesiales antes mencionadas. A la sombra de la misión de María están las otras misiones femeninas que forman parte de la "constelación cristológica" original: la de María Magdalena, la pecadora redimida al pie de la Cruz que anunciará el mensaje pascual a los responsables de la Iglesia; y, más al fondo, la de María de Betania, que "ha escogido la mejor parte".

Hay algo cualitativamente distintivo en cada uno de estos personajes, lo que significa que no pueden ser considerados como un grupo unívoco y claramente definido; es precisamente su naturaleza analógica la que deja espacio para otros personajes, al mismo tiempo o posteriormente. Si hablamos de Pedro, debemos mencionar también a los "Doce" que Cristo eligió y bendijo por su nombre, cuyo portavoz

es Pedro, y que siguen siendo las insustituibles piedras fundamentales de la Iglesia (Ap 21,14). Si hablamos de los Doce, no podemos omitir a los que comparten con ellos la designación de "apóstol" (incluidos Pablo y Bernabé y otros; cf. 1 Co 15,8 con v. 5); tampoco ellos pueden distinguirse totalmente de los "profetas" de los que habla el Nuevo Testamento, pues, según Efesios, la Iglesia está edificada sobre los cimientos de ambos (2,20). De este modo, a lo largo de la historia de la Iglesia se deja espacio para misiones de carácter personal y social: masculinas y femeninas, oficiales y no oficiales, visibles y -la mayoría- invisibles. Se trata de lo que en otro lugar hemos llamado "misiones cualitativas"(12); pero, una vez más, la expresión debe entenderse analógicamente, en parte porque el alcance y la magnitud de esas misiones pueden ser muy diferentes y las misiones "cualitativas" pueden fundirse imperceptiblemente en las misiones ordinarias encomendadas a todos los cristianos, y en parte porque hay una gran variación en la prontitud con que se asume y se lleva a cabo la misión y una gran variación en su relativa fecundidad o infecundidad. Podemos enumerar misiones extraordinarias en las que ambos aspectos son igualmente evidentes, es decir, la singularidad de la personalidad teológica y su poder formativo en el ámbito social abierto y modelado por ella -pensamos en teólogos como Agustín, fundadores de órdenes como Benito, Francisco e Ignacio, papas como Gregorio, mujeres como Hildegarda, Gertrudis y Mary Ward. . . . Pero detrás de los grandes, de los que se exhiben a nuestra mirada, hay otros innumerables cuyas misiones, a los ojos de Dios, no son menos trascendentales. Tales son las misiones de penitencia, de oración, de caridad, de sufrimiento, que permanecen desconocidas o, una vez conocidas, han sido olvidadas. Todas ellas están incluidas en la cifra simbólica de ciento cuarenta y cuatro mil que menciona el Apocalipsis.

La misión en la Iglesia tiene su origen tanto en el cristianismo judío como en el gentil; no se hace distinción entre ellos, ya que en Jesús la separación implícita en la Antigua Alianza entre elegidos y no elegidos queda fundamentalmente obsoleta. La interpretación paulina de la obra salvífica de Cristo, en particular de su obra en la cruz, pone esta verdad en el centro al mostrar que Abraham, que tuvo fe, es el padre de todos los que ahora creen en Cristo; Hebreos, en el capítulo sobre la fe que ya hemos mencionado, se refiere a los antiguos patriarcas preabrahámicos en el mismo aliento que a Abraham. Sin embargo, el ámbito de la elección en el Nuevo Testamento, la Iglesia de Cristo, no

es simplemente coextensivo con el ámbito de la alianza con Noé, es decir, con toda la creación: en Cristo, de nuevo, hay elección-vocación-misión, donde los interesados son llamados fuera del mundo y enviados de nuevo a él; y hay una distinción continua entre el ámbito de la Iglesia y el reino último de Dios, que muestra tanto similitud como disimilitud con respecto a la relación entre Israel y las naciones. La similitud es que la Iglesia sabe, incluso mejor que Israel, que el mundo fuera de la Iglesia ya pertenece a Cristo, puesto que murió en la Cruz por todos los hombres y ha cargado con la culpa de todos. La diferencia estriba en que a la Iglesia se le ha encomendado una tarea misionera mucho más clara que a Israel. Esta última es también mucho más eficaz porque en la Iglesia ha desaparecido toda restricción étnica. Además, a través de su estructura sacramental, la Iglesia está unida mucho más estrechamente con aquel que es *el mismísimo -el* Hijo del Padre, enviado al mundo- para formar un único principio de misión.

Por último, el vínculo sacramental explica también la nueva estructura de persona y comunidad que crea. Ya no se trata simplemente de un número de individuos que forman una comunidad sobre la base de una naturaleza específica compartida y de la relación entre los sexos. Más bien, cada individuo que ha sido personalizado en Cristo tiene dentro de sí una esfera de comunidad en virtud de su misión, pues la misión procede del miembro individual (es decir, de cada persona) y su meta es todo el Cuerpo. Ya hemos observado que estas esferas no están simplemente yuxtapuestas: por su misma esencia, se interpenetran. Pues no gozan simplemente de una comunión (un estar-con) por el hecho de que Cristo esté y actúe en su nombre: si lo desean o están dispuestos a ello, también ellos, por Cristo, pueden ser los unos para los otros. No como si pudieran actuar los unos por los otros al mismo nivel que Cristo; pero es algo que poseen realmente en principio, por medio de Cristo, como fruto de su acción única en la Cruz *por todos*. Los sacramentos, en primer lugar el bautismo en su muerte y resurrección (Rm 6, 3-11) y la Eucaristía, que es participación en el único cuerpo de Cristo, haciendo de nosotros un solo Cuerpo (1 Co 10, 16s), no sólo nos dan la personalidad: también nos configuran como comunidad. Todo el que participa en el cuerpo pneumático de Cristo, repartido en la Iglesia, no sólo se convierte en miembro de la comunidad eclesial: adquiere de hecho una cualidad intrínsecamente eclesial. Cada persona teologal dispone así de ámbitos enteros de comunidad que le son personales, y la interpenetración de

estos ámbitos constituye la realidad de la *communio sanctorum*[13] con sus leyes misteriosas por las que cada uno puede "ser para" los demás mediante la oración, la iniciativa y el sufrimiento en su favor. Esta comunión no se limita al ámbito de la Iglesia visible, sino que se extiende hasta donde alcanzan los méritos de Cristo.

Surge así otra diferencia entre la vocación y la misión en Israel y en la Iglesia. Fuera de Israel, incluso en el caso de los hombres "justos" de la religión "cósmica", no podía hablarse de vocación y misión reales, a no ser que existiera alguna relación con el propio Pueblo Elegido. Desde Cristo, ya no es posible una distinción tan clara. Es cierto que el Nuevo Testamento utiliza las palabras "elección", "vocación" y "misión" para designar a los llamados a ser miembros ordinarios de la Iglesia visible y a los elegidos para una tarea especial dentro de ella. Pero el alcance de la obra escatológica de Jesús es tal que puede actuar directamente, fuera de la Iglesia; puede conceder la gracia a personas individuales, y quizá a grupos, capacitándolas para actuar según su mente; la Iglesia debe permitir esta posibilidad. La vocación especial de los cristianos consiste explícitamente en adoptar su punto de vista (Mc 3,14) y recibir la plenitud de su poder para que puedan continuar su obra en el mundo. Por medio de los sacramentos, Cristo abre a la Iglesia ámbitos enteros, que ella misma debe abrir a los demás mediante su vida sacramental. La Iglesia está llamada a estar cerca del centro de acción de Cristo, a ser con Él la "luz del mundo" (Jn 8,12; Mt 5,14). Sin embargo, ella no es idéntica a su luz: puede suceder que, al llevar su luz a un lugar nuevo, encuentre que la luz de Cristo ya brilla allí.

B. RESPUESTA DE LA MUJER

1. La mujer como respuesta

Todo lo que hemos dicho hasta ahora sobre la naturaleza de la Persona de Cristo, y la perspectiva de su seguimiento por una comunidad o por individuos, ha dejado de lado un rasgo fundamental de la naturaleza humana: la polaridad hombre-mujer. Dedicamos un espacio a esta polaridad misteriosa en el volumen anterior[1]. Si el Verbo de Dios se ha hecho realmente hombre, esta modalidad fundamental no puede quedar fuera del ámbito del teo-drama, ni permanecer neutral ante él. Es aquí donde, en el plano natural, la tensión entre individuo y comunidad[2] comienza a mostrar su importancia. Ahora, por lo tanto, debemos pasar a discutir el significado de la diferencia entre los sexos. Hemos visto que se trata de una realidad cósmica, creatural, que en el hombre, junto con todo su ser, se extiende hasta el nivel del *theion*. En términos paganos se veía en el *hieros gamos*, y en la Biblia formaba parte del contexto de la imagen de Dios en el hombre. Por tanto, también aquí, si queremos acercarnos a su significado teo-dramático, debemos partir de una interpretación de la esfera creatural. No como si el sentido que desciende sobre ella desde lo alto no fuera sino el pleno despliegue de lo que está latente y es deducible del dato "natural"; de todos modos, si ha tenido lugar una encarnación real del Verbo divino, este sentido final llevará al *menos* lo humano a su perfección (y sobreabundantemente).

El Verbo de Dios aparece en el mundo como un hombre, como el "Último Adán". Esto no puede ser indiferente. Pero es sorprendente por dos motivos. En efecto, si el Logos procede eternamente del Padre eterno, ¿no es al menos casi femenino con respecto a éste?[(3)] Y si es el "Segundo Adán", ¿no estará incompleto hasta que Dios haya formado a la mujer de su costado? Podemos dar una respuesta provisional a estas dos preguntas de la siguiente manera: Sea como fuere designado el que sale del Padre, como ser humano debe ser un hombre si su misión es representar al Origen, el Padre, en el mundo. Y del mismo modo que, según el segundo relato de la creación, Eva es modelada a partir de Adán (es decir, él la llevaba en su interior, potencialmente), lo femenino, destinado a complementar al hombre Cristo, debe surgir de

su interior, como su "plenitud" (Ef 1,23). Esto nos llevará mucho tiempo aclararlo antes de avanzar al teo-drama propiamente dicho. Nuestro punto de partida será la naturaleza y la tarea de la mujer.

a. Respuesta, Cara

El primer Adán llama a los animales de la naturaleza por su nombre, y como él los nombra, así son llamados. Pero no obtiene de ellos una respuesta adecuada. Sólo cuando Dios forma a la mujer de su costado, la naturaleza responde ("¡por fin!") con una palabra adecuada. "Ésta, al fin, es hueso de mis huesos y carne de mi carne; se llamará Mujer, porque del Hombre fue tomada" (Gn 2,23). Así pues, mujer es esencialmente una respuesta (*Ant-Wort*), en el sentido más fundamental de *hormiga*, que es común a todas las lenguas indoeuropeas, y que significa "en contra de", como en alemán *entgegen* (por ejemplo, griego *anti*, sánscrito *anti*, etc.); o "hacia" (sajón antiguo, nórdico antiguo, gótico *y*); la palabra implica tanto "dirección hacia" como la contrapartida de algo. El alemán *Ende* [*extremo* en inglés] es afín en la medida en que, en alto alemán antiguo (y así sucesivamente), significa "frente", "frente", "ápice". Si el hombre es la palabra que llama, la mujer es la respuesta que le llega al fin (en el *extremo*). Ambos están relacionados y ordenados entre sí. Además, el segundo relato de la creación muestra que la palabra que llama sólo alcanza su plenitud cuando es comprendida, aceptada y devuelta como palabra. Esto nos muestra claramente la forma en que el hombre puede ser primario y la mujer secundaria, donde lo primario queda insatisfecho sin lo secundario. El primario necesita un compañero de igual rango y dignidad para su propia realización. Además, el hombre es incapaz de proporcionar esta dimensión de respuesta; está latente en su interior -pues no puede haber palabra sin palabra de respuesta-, pero tiene que dársele como gracia. Sólo puede darse en libertad, y sólo Dios, fundamentalmente, puede dar esa libertad.

Lo que *Antwort* (respuesta) denota en el ámbito del habla, *Antlitz* (cara) significa en el ámbito visual. El fonema *-litz* está relacionado con el anglosajón *wlitan*, el nórdico antiguo *lita*, "ver, mirar", y el correspondiente *wlīte*, "apariencia, forma". Las palabras para "vidente, poeta" (cf. *veleda*) proceden de la misma raíz indoeuropea. Así, el "rostro" es lo que nos "enfrenta", "mira hacia" nosotros. El hombre y la mujer están cara a cara. Aquí se acentúa aún más su igualdad de rango: el hombre mira a su alrededor y se encuentra con una mirada de respuesta que convierte al que ve en el que es visto.

La leyenda del paraíso no tiene otra forma de expresar la unidad sustancial y la igualdad de *Wort* y *Antwort* (palabra y respuesta), *Litz* y *Antlitz* (la "mirada" y el "rostro" que la devuelve) que hablando de Eva tomada del costado de Adán (¡no de su órgano reproductor!) y modelada por Dios. Si Dios no hubiera formado a Eva a partir de Adán, sino (como a él) del polvo de la tierra, su unidad habría sido externa, y Adán no habría podido reconocerla como "carne de mi carne". Y si la creación de la mujer a partir del hombre no hubiera sido un acto de Dios, sino un proceso natural, el encuentro original de estos dos seres humanos libres no habría tenido el carácter milagroso que tiene y debe tener: sería simplemente un caso de correlación sexual a nivel natural. Ambos lados -el "desde dentro" y el "desde fuera", "desde arriba"- son igualmente esenciales. En otras palabras, Eva está potencialmente en Adán, pero él mismo no puede producirla desde su interior. "No es bueno que el hombre esté solo" (Gn 2,18): este estado de cosas no puede ser remediado por el hombre por sí mismo; se requiere la acción del Creador de Adán ("del hombre") para que el hombre sea completo: "Varón y hembra los creó" (Gn 1,27).

Así, la mujer, que es a la vez "respuesta" y "rostro", no es sólo el deleite del hombre: es la ayuda, la seguridad, el hogar que el hombre necesita; es el recipiente de plenitud especialmente diseñado para él. Tampoco es simplemente el recipiente de *su* fecundidad: está dotada de su propia fecundidad explícita. Pero su fecundidad no es una fecundidad primaria: es una fecundidad de respuesta, destinada a recibir la fecundidad del hombre (que, en sí misma, es impotente) y llevarla a su "plenitud". De este modo, ella es la "gloria" del hombre (1 Co 11,7). Así pues, podemos hablar de una especie de *vocación natural* de la mujer mucho más explícita que en el caso del hombre, pues la llamada a "ser fecundos" y "dominar la tierra" se dirige a ambos (Gn 1,28). En esa medida, la *missio* de la mujer con respecto a Adán puede describirse como la extrapolación y continuación de su *processio* a partir de Adán. Por supuesto, este aspecto no debe ocultar la otra verdad, a saber, que tanto el hombre como la mujer constituyen *individualmente* (y no sólo *juntos*) una "imagen de Dios"; por tanto, cada uno tiene garantizado el acceso directo a Dios.[4]

Algo más queda por decir aquí. Puesto que la vocación esencial de la mujer es recibir la fecundidad del hombre en su propia fecundidad, uniendo así en sí misma la fecundidad de ambos, se deduce que ella es en realidad el principio fructífero en el reino de las criaturas. (Pero, como hemos dicho en otro lugar, no debemos engañarnos equiparando

al hombre con el principio del "espíritu" o del "cielo" y a la mujer con el principio de la "naturaleza" o de la "tierra").[5] En términos más generales, esto significa que la mujer no se limita a devolver al hombre lo que ha recibido de él: le da algo nuevo, algo que integra el don que él le ha dado, pero que se "enfrenta" a él de una forma totalmente nueva e inesperada. De este modo, la mujer le da una doble respuesta: una respuesta "personal" y otra que va más allá de la relación yo-tú (y que, a falta de una palabra más precisa, podríamos llamar "genérica" o "de especie"). Responde a través de la reproducción. Dejamos deliberadamente vaga esta expresión, porque inicialmente no tiene en cuenta la forma de reproducción. Tras la Caída, la reproducción es explícitamente sexual, pero no podemos decir si lo era, en la misma forma, cuando el hombre se encontraba en el estado original (paradisíaco), pues la sexualidad está íntimamente ligada a la muerte de los individuos. Una vez más debemos remitirnos, por tanto, a la intuición de Karl Barth de que el Génesis 2 habla del hombre y la mujer en su relación *como tales*, es decir, no de la paternidad y maternidad humanas, no de la fundación de la familia[6] sobre la base de la relación sexual y la sucesión de generaciones. Aunque lo que dice aquí no aborda la cuestión de la reproducción sexual, sí afirma que, mientras que el hombre representa un único principio (palabra, semilla), la mujer representa un doble principio: ella es la "respuesta" y el "fruto" común de ambos.

b. Criatura femenina

De ello se desprende una analogía para la relación entre Dios y la criatura. Ya hemos indicado que la criatura sólo puede ser secundaria, sensible, "femenina" respecto a Dios. Por otra parte, no podemos en modo alguno equiparar al Creador con Adán, pues Dios no necesita de la criatura para su realización (como supone todo panteísmo, sea del tipo estático o dinámico-evolucionista). En particular, según la dogmática cristiana, Dios Padre no tiene ninguna necesidad de separarse del producto de su fecundidad. No engendra al Hijo para tener un vaso en el que verter su riqueza, sino por la plenitud sobreabundante de su amor "desinteresado", que no es estimulado a la autocomunicación por nada exterior a sí mismo. Del mismo modo, la respuesta en la forma del Hijo no viene, por así decir, en "ayuda" del Padre: es una respuesta de igual estatura; y el Espíritu, fruto de su amor, procede de su unión -como su esencia, su producto, su testimonio, su matriz-, pero no se convierte en una instancia

independiente y separada, fundando por sí mismo nuevas generaciones. Así, la vida de la Trinidad es un círculo, eternamente realizado en sí mismo; no necesita del mundo. En cuanto al acto de creación, se funda en la libertad trinitaria, concediendo "desinteresadamente" a las criaturas necesitadas una participación en esta vida de bendito desinterés.

Sin embargo, en la medida en que toda criatura -sea macho o hembra en el orden natural- es originariamente fruto del amor divino primario, absoluto y oblativo, existe una clara analogía con el principio femenino en el mundo. La partenogénesis no puede tener cabida aquí, ni siquiera a título de excepción; sin embargo, la analogía va más allá: si la criatura ha de ser "imagen" de Dios, debe estar dotada de su propio principio fructífero, al igual que la mujer (frente al hombre). Así pues, podemos decir que todo ser creatural consciente tiene una cierta "misión" en el plano natural (por remota analogía con lo que hemos descrito como misión cristológica): estar dispuesto y abierto para recibir la semilla del Verbo divino, para llevarla y darle su forma plenamente desarrollada.

c. Implicaciones más amplias

Una vez que el aspecto intramundano (hombre-mujer) y el aspecto supramundano (mundo de Dios) se unen en Jesucristo, podemos empezar a ver cuál podría ser la posición cristológica de la mujer. Por el momento nos limitaremos a enunciar los principios fundamentales, ateniéndonos a la Escritura. Más adelante habrá que discutir estos principios en detalle.

En primer lugar, puesto que el hombre Jesucristo es un ser humano individual, su relación con la mujer será también individual; la mujer con la que se relaciona es una persona particular. Por otra parte, en la medida en que es el Verbo de Dios encarnado, que cumple en su existencia terrena el encargo del Padre de reconciliar con Dios a toda la creación (2 Co 5,19), su "compañera" tendrá necesariamente un aspecto social, ya que representa a la humanidad (que, en relación con Dios, es femenina). Estos dos aspectos no serán ni idénticos ni separables, reflejando la relación "no confundida" e "indivisa" de los lados humano y divino en Jesucristo, como se expuso en Calcedonia (DS 302).

Además, debemos distinguir entre la encarnación propiamente dicha y la encarnación "en forma de carne de pecado" (Rom 8,3). Aquí hacemos un par de observaciones sobre cada uno de estos dos

aspectos.

Si consideramos la Encarnación per se del Verbo en cuanto que es *Dios*, no podemos decir que esté incompleto sin su complemento femenino (como una *sizigia* gnóstica o el primer Adán). De hecho, el Encarnado posee toda la "plenitud" en sí mismo (Col 1,19; 2,9); de su plenitud crea un vaso, luego derrama su plenitud en él, colmándolo y, en cierto sentido, colmándose a sí mismo mediante la realización de sus posibilidades (Ef 1,23; cf. 4,13.16).

Pero Cristo, como Persona divina, es también verdaderamente *humano* y *hombre*. En ese sentido, como Segundo y Último Adán, guarda una particular analogía con el Primer Adán. Lo que la leyenda profunda cuenta de este último se cumple en el caso del primero, más allá de toda expectativa: del costado del Adán dormido, se extrae la mujer; ahora, del costado (herido) del Salvador dormido (en la Cruz), se toma y se "modela" el "rostro" contestatario de la mujer (Ef 5,27) -la mujer que es esencial para la plenitud del hombre. Esto se manifiesta en el misterio del hombre y la mujer en la primera creación, pero la plenitud del misterio sólo se alcanza en el misterio de Cristo y su Iglesia (Ef 5,27.33). La referencia inmediata aquí es a Génesis 2:24, es decir, el hombre y la mujer son "una sola carne" porque la mujer procede del hombre (que está necesitado de ella).

Por otra parte, si consideramos el aspecto específicamente redentor de la Encarnación del Verbo divino, las observaciones anteriores deben completarse con todo el complejo de cuestiones que se derivan de la relación sexual en su forma posparadisíaca, en la que existe una correlación entre el engendramiento (y el nacimiento que de él se deriva) y la muerte. La dificultad es la siguiente: la encarnación debe tener lugar *en* la secuencia de las generaciones para que haya una auténtica humanidad (de lo contrario, nos quedaríamos con la *ilusión* gnóstica de la corporalidad); sin embargo, el propósito mismo de esta encarnación es romper el círculo vicioso del engendramiento y la muerte (por el poder de la Resurrección -anticipada por el Nacimiento Virginal). Aquí tenemos, por tanto, una situación soteriológica única que no puede construirse a priori, sino que debe leerse a partir de los datos de la revelación histórica. De aquí se desprenden, una vez más, dos proposiciones.

La Palabra de Dios sólo puede entrar realmente en la secuencia de generaciones de la humanidad a través de la concepción, el embarazo y el nacimiento de una mujer. Como observa Pablo, esto invierte la situación que se daba en Adán: "Como la mujer procede del hombre,

así también el hombre ha nacido de mujer" (1 Co 11,12). Aquí, por primera vez, se destaca explícitamente la relación entre la madre y el hijo (varón). Si la mujer en cuestión es la Madre de un Niño humano que, en su persona, es Dios, se la llamará con razón Theotokos, portadora de Dios.

Sin embargo, si este Niño humano es realmente la Palabra de Dios, nos enfrentamos de nuevo a las dos caras del primer aspecto, y surge la pregunta: ¿Cuál es la relación entre la mujer como madre y la mujer como "compañera" (o "novia" o "esposa": 2 Cor 11:2; Ef 5:26s; Ap 19:7; 21:2, 9), tanto en la dimensión personal como en la social? Se trata de una pregunta apremiante: todo el propósito de la redención de la raza del Primer Adán por el Segundo Adán es liberar a la humanidad de toda "futilidad" (Ro 8:20) y llevar a cabo esa relación definitiva entre el hombre y la mujer que se anticipa tenuemente en la leyenda del paraíso y se presenta como destino final en las "bodas del Cordero" en el Apocalipsis.

La relación hombre-mujer se muestra así como una relación última. Todos los intentos de superarla en la dirección de un ser primigenio andrógino o de un primer hombre sin sexo deben ser descartados. Si la mujer es esencialmente una respuesta a la llamada del hombre (ha sido creada "para el hombre", 1 Cor 11:9), hay *dos complejos de cuestiones* con las que debe tratar una teoría teodramática.

En la primera, la mujer individual, María, y la mujer-en-comunidad, la Iglesia, y la doctrina que les concierne (mariología, eclesiología) son vistas como funcionalmente dependientes de la cristología. Desarrollaremos esta doctrina en esta línea. Pero como la cristología no puede separarse de la soteriología, el problema de la sexualidad se planteará de manera particularmente aguda para la mujer: ella es esposa y esposa del hombre, pero madre del niño. En ese sentido, no sólo es "segunda" ("respuesta"), sino "dual" (*díada*), teniendo en cuenta que no debemos adoptar la subordinación griega de la díada femenina a la mónada masculina[7]. Tendremos que preguntarnos cómo se puede llevar esta díada de una forma en la que está sujeta al pecado a una forma final y definitivamente redimida.

El segundo complejo está íntimamente relacionado con el primero. Se refiere a la dimensión específicamente dramática de la mariología / eclesiología. También aquí vemos muy claramente que es imposible centrarse en los papeles teodramáticos a menos que, desde el principio, saquemos a relucir también su potencial dramático interior. Así, desde el principio, la persona de María (y, en consecuencia, la de

la Iglesia, entendida como *civitas Dei*) atraviesa todos los variados *estados* de la naturaleza humana. Debe participar de la "*condición* originaria" del hombre, pero también de su *condición* caída, puesto que debe ser solidaria con la humanidad en lo concreto. Por último, debe participar en el "*estado* último", que su Hijo ha iniciado y, en su Resurrección, ha asumido de una vez para siempre. Ya podemos ver que todos los problemas clásicos, en particular los relacionados con la mariología, surgen de este doble complejo de cuestiones.

De lo que hemos dicho se desprende que la mariología y la eclesiología están estrechamente entrelazadas. ¿Cuál de estas dos funciones es la primera? Aunque la doctrina relativa a la Iglesia (de la que, en un aspecto particular, María es miembro) tiene el objeto más amplio, la mariología debe reivindicar la prioridad en la medida en que se refiere a la Madre del Redentor; pues sin Él no habría ni Iglesia estructurada ni gracia divina alguna en la historia del mundo antes y después de Cristo. No se trata de que un colectivo, ni siquiera el "pueblo fiel", produzca al Mesías-Redentor por sí mismo, en virtud de su propia fe. El hecho de que la Iglesia pueda llegar a ser la "Madre" de los que creen en Cristo presupone siempre que María concibió al Mesías y lo dio a luz. Por eso se le puede dar con razón el título de "Madre de la Iglesia"[8]. Pero del mismo modo que Cristo vino para servir, la maternidad de María respecto al Hijo y a su Iglesia es pura abnegación. Nadie lo ha expresado mejor que Efrén el Sirio, que discierne la relación múltiple entre esta Madre y este Hijo:

> Hijo mío, no insisto / en que estés conmigo
> y con todos los hombres. / Sea Dios
> para el que te confiesa, / y Señor
> para el que te sirve, / y Hermano
> al que te ama; / así los redimirás a todos.
>
> Cuando habitabas dentro de mí, / vivía tu majestad
> en mí y fuera de mí. / Y cuando te di a luz
> visiblemente, / tu poder invisible
> no se separó de mí. / Cómo confundes a tu Madre;
> ¡porque tú estás en mí / y fuera de mí!
>
> Veo tu imagen, / esa imagen externa
> que está ante mis ojos. / En cuanto a tu imagen invisible,
> se forma en mi corazón. / A tu imagen visible
> Vi a Adán; / y en esa imagen invisible

Vi a tu Padre, / que es uno contigo.

Y tú / manifestaste tu belleza
¿en dos imágenes solamente? / No; que tu pan te moldee,
que la mente te forme. / Habita en el pan
y en los que lo comen. / Que tu Iglesia te vea
oculto y visible, / como hace tu Madre.[9]

2. Prolegómenos a la mariología

A menudo se ha observado que no disponemos de una posición ventajosa desde la que dar una definición concluyente de la esencia de lo masculino y lo femenino. Sólo podemos acercarnos a la polaridad masculino/femenino que impregna toda la creación viviente permitiendo que cada polo arroje luz sobre el otro. Esto tiene que ocurrir a cada nivel y a menudo en cada caso individual. Pero hay una cierta relatividad incluso en lo que hemos dicho sobre el carácter monádico del hombre y el carácter diádico de la mujer (que apoya una prioridad definida del hombre, mantenida por las Escrituras del Antiguo y del Nuevo Testamento). Esto se desprende claramente del hecho de que "no es bueno que el hombre esté solo" y de que su hogar y su fecundidad están en la mujer, su "gloria". No sólo la mujer (como el hombre) escapa a esta definición, sino que hay otro sentido en el que no se la puede atar a una fórmula. En primer lugar, como es a la vez "respuesta" y "rostro" (*Antwort* y *Antlitz*), depende de la "palabra" (*Wort)* del hombre, que la llama, y de su "mirada" [es decir, "-*litz*"-Trans.], que la busca; pero al mismo tiempo es independiente de él en virtud de su rango libre e igual. Luego es aún más escurridiza por su doble orientación hacia el hombre y el niño; esto la constituye a la vez como persona a través del diálogo y la convierte en principio de generación. En una relación, ella es la respuesta necesaria para que la palabra que la invoca alcance su pleno sentido; en la otra relación, ella misma es la fuente ("Madre de todos los vivientes": Gn 3,20), y por ello es la primera llamada dirigida al niño. Si se atribuye un significado absoluto a este segundo aspecto, se llega a los cultos de la Magna Mater, el principio de la fecundidad reproductiva -a menudo representado con un conjunto de pechos- entendido como la Fuente última. Pero tal perspectiva (como se encuentra en el reino de las abejas y las hormigas, por ejemplo) reduce el principio de la fecundidad masculina a la insignificancia y destruye la auténtica polaridad (como lo demuestra el "estado obrero" sin sexo de esos

insectos).

Hay una doble razón, por tanto, por la que la mujer no puede resumirse en una definición nítida. Ella es un proceso que oscila (de la Virgen Esposa a la Madre de la Iglesia, de la Persona contestataria a la Fuente de la raza); es la teorización de los hombres la que intenta hacer de este flujo y caudal un principio rígido.[1]

De ello se deduce que los intentos modernos de encontrar a toda costa el "principio fundamental" de la mariología, y deducir de éste todos sus rasgos principales, están condenados al fracaso. Esto es así incluso a pesar de la posición excepcional de María, en quien la "infinitud maligna" inherente al proceso post-paradisíaco de la generación se transforma, convirtiéndose en una nueva fuente según la cual -de un modo inconcebible para las mentes terrenas- la maternidad y el estado nupcial se entrelazan y la maternidad personal y social se compenetran. Fue sobre todo M. J. Scheeben (cuya obra fue continuada por C. Feckes) quien, partiendo de esta interpenetración, intentó reunir los diversos aspectos en el concepto sintético de la "maternidad de la esposa de Dios" y el "estado nupcial de la Madre de Dios".[2] .(3) Pero la ambivalencia inherente llevó siempre a una flexibilización del principio y a la postulación de un principio suplementario, secundario, dentro del principio primarioEstos intentos parten casi siempre de la posición de María como Madre de Dios, lo cual es comprensible en cuanto que éste es el comienzo histórico de su misión y -con respecto a la Iglesia- su privilegio único. Sin embargo, hay que preguntarse si este enfoque no oscurece su papel *de* mujer representativa ("contestataria"). Otros intentan poner a María del lado de la Iglesia desde el principio; ella es el "arquetipo" de la Iglesia,[4] el caso más elevado en el que un miembro de la Iglesia redimida por Cristo participa en su obra de redención del mundo;[5] pero en este enfoque hay una tendencia demasiado grande a subsumir la mariología en una eclesiología omnicomprensiva.[6] Si queremos hablar de un "principio" (y es legítimo, siempre que la reflexión sobre el papel dramático de María abarque todos los aspectos), debemos hacer justicia a la naturaleza interior de la mujer, que es histórica: necesita un cierto lapso de tiempo para pasar de ser una esposa receptiva a una madre que da a luz a su hijo, lo alimenta y lo cría.

Por eso, una mariología concreta no puede prescindir de una cierta narración directa, en la que los episodios de su vida recogidos en los Evangelios se examinen para mostrar su contenido teológico y se relacionen con el núcleo de su misión. En efecto, mientras que la

misión del Hijo se desarrolla en línea recta en su conciencia masculina (por mucho que deje "la hora" en manos del Padre), la de María se divide en distintos periodos. Antes de la Anunciación, su misión central está oculta, pero a partir de entonces se deja moldear por la voluntad del Hijo; su papel experimenta continuamente cambios fundamentales, desde el período de su juventud hasta su ministerio público, desde la Cruz hasta Pentecostés, al compás de las necesidades de aquel de quien es "compañera". Podemos construir una mariología enteramente narrativa y contemplativa(87) o desarrollarla según un principio formal. Finalmente, podemos seguir las épocas históricas de la meditación de la Iglesia sobre María y desplegar los diversos aspectos individuales, para luego verlos juntos, sistemáticamente9.

La historia de la doctrina mariana es muy instructiva, tanto en lo que se refiere a su desarrollo como a su importancia en el conjunto del dogma. A la vista de las escenas de los Evangelios, en particular los relatos de la infancia de Mateo y Lucas y las escenas de Caná y de la Cruz de Juan, no es de extrañar el interés que suscitan desde el principio la persona y el papel de María. Tampoco sorprende que inicialmente el papel de María se mantuviera en un segundo plano hasta después de la clarificación del papel de Cristo (en Nicea) y de su relación con la Iglesia como Redentor. Así pues, en primer lugar, el papel de María es puramente cristológico: ella es la garantía de que él es verdaderamente hombre, "nacido de mujer" (Ga 4,4); pero también, una vez proclamado el dogma niceno, es Theotokos, la portadora de Dios(10). Por otra parte, en Justino y sobre todo en Ireneo, ella es la "nueva Eva", el "tipo" de la Iglesia de Cristo; se la considera sustancialmente así hasta el final de la época patrística. Sin embargo, desde el principio es una "persona teológica" y, como tal, tiene su lugar único y propio tanto respecto a Cristo como a la Iglesia; lo único necesario para el desarrollo de todas las ideas mariológicas posteriores fue una reflexión adecuada sobre su lugar y su papel. Newman reconoce esto en su respuesta maravillosamente equilibrada a Pusey, admitiendo que la *veneración* de la Santísima Virgen entre los católicos ha crecido a lo largo de los siglos; pero no estará de acuerdo en que la *doctrina* sobre ella haya crecido: en su núcleo, la doctrina ha permanecido igual desde el principio.11 Cuánta razón tenía lo demuestran los famosos pasajes de Ireneo, *Adversus Haereses* IV, 33, 11, y IV, 33, 4,(12) donde "el parto de María y el parto de la Iglesia (por la fe) casi se identifican"; de hecho, "hay un reconocimiento explícito de la misteriosa identidad de María y la Iglesia",13 una

perspectiva que no se elaborará claramente hasta siglos más tarde. Pero es el realismo del nacimiento virginal físico de Jesús lo que hace descender el nacimiento de los cristianos (del seno virginal de la Iglesia) del ámbito de la mera metáfora al ámbito del realismo sacramental; por otra parte, es el Sí obediente de María, contrapartida de la desobediencia de Eva, lo que proporciona el presupuesto espiritual para este nacimiento físico: la obediencia de la fe. Toda esta perspectiva se encuentra ya en el siglo II, como interpretación ineludible de los textos neotestamentarios, ya sean cristológicos, mariológicos o eclesiológicos.

Al desplegar estas implicaciones, se encontraron dos dificultades que han ocupado a la teología hasta la época medieval y moderna. La primera surgió de la constatación de que la acción de Dios en la reconciliación del mundo consigo mismo en la Cruz de Cristo es exclusivamente iniciativa suya; no hay "colaboración" originaria entre Dios y la criatura. Pero, como ya hemos dicho, la "feminidad" de la criatura posee una fecundidad activa originaria, dada por Dios; era esencial, por tanto, si el Verbo de Dios quería encarnarse en el seno de una mujer, suscitar el acuerdo y el consentimiento obediente de ésta. *Non enim invite tantum beneficium praestari debebat* (Tomás):[14] Dios no podía violar la libertad de su criatura. Pero ¿de dónde procede la gracia que ha hecho posible este consentimiento -un consentimiento adecuado y, por tanto, genuinamente ilimitado-, si no de la obra misma de la reconciliación, es decir, de la Cruz? (Aquí tenemos un círculo -en el que el efecto es la causa de la causa- que ha tardado siglos en apreciarse y formularse, dando lugar al dogma de la Inmaculada Concepción y al razonamiento exacto que lo sustenta.

La segunda dificultad tiene un alcance más amplio, pero puede abordarse a partir de la primera. Si se exige la "cooperación" de la mujer que va a ser Madre del Verbo de Dios, ¿cuál es la relación entre esta cooperación y la operación de Dios en su Verbo encarnado? ¿Quién puede encontrar palabras y conceptos que expresen a la vez la intimidad (como la que existe entre la Madre y el Hijo) y la distancia infinita (entre Dios y la criatura)? ¿Cómo puede una sola palabra, por ejemplo, *mediadora* o *corredentora*, expresar esta analogía que todo lo penetra, de tal modo que toda la gracia redentora procede de Dios (y de su Verbo encarnado) y, sin embargo, no se anula el consentimiento del hombre, esencial para la Encarnación y todas sus consecuencias? Esto nos ayuda a comprender el flujo y reflujo, a lo largo de la historia, de las mareas de la mariología; a una inundación de elevados

atributos, títulos y veneraciones le sigue casi necesariamente un reflujo que restablece el nivel; pero el reflujo también puede filtrarse, conduciendo a un olvido indigno de la teología. Este flujo y reflujo históricos expresan una triple oscilación que resiste a todo intento de encuadrarla en categorías conceptuales rígidas. Ya le hemos dedicado cierta atención.

En primer lugar, está la oscilación dentro de la propia mujer: está orientada hacia el hombre y, sin embargo, tiene el mismo rango que él, compartiendo la misma naturaleza humana libre. El hombre no tiene una experiencia equivalente de esta doble orientación irreductible.

Luego está la oscilación específicamente mariana entre la "bajeza de la sierva" y el hecho de que "todas las generaciones la llamarán bienaventurada". Exaltarla (como "Reina") amenaza con hacer olvidar su humildad. Esto es cierto en toda veneración de los santos, pero lo es especialmente en este caso, ya que, en María, la humildad no es el abismo de la pecaminosidad, ni siquiera del pecado original, sino el abismo de la nada de la criatura ante Dios.

Por último, está la oscilación tan difícil de describir, la oscilación entre los eones, es decir, el hecho de que pertenezcamos simultáneamente al ámbito supralapsariano y al infralapsariano, y que, dentro de este último, pertenezcamos tanto al ámbito del Antiguo Testamento ("carne y sangre") como al ámbito escatológico del Nuevo Testamento (que está "ensombrecido por el Espíritu"). Este será el punto de partida de un debate sobre la naturaleza, el significado y el alcance de la virginidad mariana.

En lo que sigue no desarrollaremos una doctrina completa de María; de acuerdo con el tema de este volumen, daremos sólo un esbozo de su persona. Para ello se seguirán dos líneas de pensamiento. Brevemente, la primera recapitulará la reflexión sobre la posición de María frente a Cristo y frente a la Iglesia (es decir, el paso de ser el "tipo" de la Iglesia a ser el modelo y el *Símbolo Real* de la Iglesia, lo que, en el límite, plantea el problema de su mediación universal, su ser *corredentora*). En pocas palabras, se trata del periodo comprendido entre el siglo II y los siglos XII y XIII. La segunda línea de pensamiento tiene la tarea más difícil, a saber, reflexionar sobre la posición de María entre los eones; naturalmente, el material para ello ya surgió en el primer período, pero ahora tiene que ser reestructurado por la especulación; el problema de la "Inmaculada Concepción" está en el centro aquí, pero también lo está el de la "asunción corporal al cielo"

de María y su virginidad permanente, es decir, temas que conservan su interés desde el siglo XIII hasta ahora. Los periodos no pueden separarse completamente ni tampoco los temas que los ocupan. Cualquier nueva proposición o formulación siempre existió en una etapa anterior; ya fue reconocida como tal, implícitamente o *in recto*; incluso puede haber sido reconocida oficialmente pero no vista explícitamente como un tema distinto; puede haber sido aprehendida *in obliquo*. Así, algo que ya ha recibido el sello de aprobación puede ser llamado de nuevo al banco de pruebas; o, como en el caso de la "Inmaculada Concepción", algo que no ha sido comunicado en esa forma puede tener que serlo ahora expresamente.

Por consiguiente, no vamos a realizar un estudio pormenorizado de cada uno de los misterios marianos que aparecen en los Evangelios[15]; sólo trataremos de captar su reflejo en la mente de la Iglesia. La Iglesia reflexiona sobre todos los misterios, pero al principio predominan la Anunciación y la Natividad (la maternidad física y virginal de María) y luego la escena de la Cruz. (Y el significado de esta escena se hace cada vez más profundo a medida que avanza la historia). Sin embargo, de estas escenas, con su vasto y omnicomprensivo significado, y de sus escenas secundarias, emerge un misterio central: *La libertad* de María. Evidentemente, en comparación con todos los demás seres humanos (incluso dentro de la Iglesia), la libertad de María es única. Pero también es distinta de la de Jesucristo. La figura de María muestra una forma absolutamente exuberante de libertad creatural (y, por eso mismo, absolutamente sencilla); como tal, es el prototipo que realiza todo lo dicho en el volumen anterior sobre la relación entre libertad finita e infinita. Es la libertad finita que se entrega y se confía a la esfera de la libertad infinita, que, por la gracia, se abre de par en par; al hacerlo, ha alcanzado definitivamente la perfección, por mucho que, en su destino terreno, siga experimentando la tentación. A diferencia de la libertad del Hijo, que, desde tiempo inmemorial, es una con su misión, la libertad de María se aferra a su misión en medio del tiempo. Así, se compromete a servir como sierva, poniéndose irrevocablemente a disposición de Dios en sus planes sobre Israel, para que se cumpla todo lo prometido. Su libre consentimiento es convocado por la autoridad soberana de la Libertad absoluta: "Concebirás, darás a luz, lo llamarás. . . . Será Hijo del Altísimo. . . . El Espíritu te cubrirá con su sombra. . . ." Desde el principio, su libre consentimiento forma parte integrante del plan y de la decisión salvífica de Dios. En

consecuencia, preguntarse si María habría podido decir no, es no alcanzar el nivel de esta armonía entre la libertad finita realizada y la libertad infinita. Ninguna libertad finita puede estar más libre de restricciones que cuando da su consentimiento a la libertad infinita. O (lo que es lo mismo) ninguna misión puede ser más irrestricta y universal que la que da el Sí que Dios busca, el Sí a su plan omnicomprensivo. La única condición es un consentimiento sin condiciones.

3. Mariología I. La mujer para Cristo y la Iglesia

a. Madre de Cristo, Tipo de la Iglesia

Al final de este primer viaje a través de la mariología, en tres etapas, nos encontraremos con que hemos vuelto a nuestro punto de partida. Sin embargo, en el proceso se habrá explicado lo que inicialmente estaba implícito; una vez alcanzada la síntesis, no se puede volver a la etapa implícita. Lo que en la época patrística era (a) en gran parte implícito, es decir, la maternidad de María no sólo de Cristo sino también de los fieles -lo que significa que tiene una relación nupcial con Cristo-, se convierte (b) en explícito en la época medieval. Sin embargo, esta extrapolación de María conduce a tales desequilibrios que (c) en el Concilio Vaticano II, mientras se mantienen las intuiciones esenciales adquiridas a lo largo de los siglos, todo el misterio se vuelve a situar bajo el epígrafe de la eclesiología.

El punto de partida patrístico podría resumirse, aunque de forma minimalista, en las conocidas palabras de Agustín: "María es santa, María es bendita, pero la Iglesia es más excelente [*melior*] que la Virgen María". ¿Por qué? Porque María es una parte [*portio*] de la Iglesia; un miembro santo, ciertamente, un miembro sobresaliente, un miembro supereminente, pero no obstante un miembro de todo el Cuerpo. Y no cabe duda de que todo el Cuerpo es más que un solo miembro"[1]. Esta clara subordinación de María a la Iglesia se basa en la idea de que la Virgen María da a luz (físicamente) en primer lugar a la Cabeza de la Iglesia. Así, ella es el "tipo" de la Iglesia virginal, que, como Esposa de Cristo, da a luz (espiritualmente) a los creyentes mediante el bautismo. A su vez, estos creyentes, miembros de la Iglesia, pueden llegar a ser "madres" espirituales de Cristo por su obediencia de fe[2]. Si nos atenemos a este modelo, el paralelismo trazado desde muy pronto (en Justino, Ireneo y Tertuliano) entre la

Vieja y la Nueva Eva se reduce a dos relaciones claramente diferenciadas: a la Eva desobediente corresponde la María obediente; y a la Eva complementaria y compañera de Adán corresponde la Iglesia, esposa y compañera del Nuevo Adán. Hasta el final de la época patrística -al menos en la teología occidental- no hay un solo pasaje en el que se describa a María como la "Esposa de Cristo", aunque puede aparecer como "Esposa de Dios" o "Esposa del Espíritu Santo" o "Esposa de José".[3] [4]El resultado de esta coordinación de "tipo" (María como Virgen Madre) y "antitipo" (la Iglesia como Virgen Madre, a la vez Madre y Esposa de Cristo) es que, mientras María coopera directamente en la aparición del Redentor dando su consentimiento a la Encarnación, su cooperación en la redención obrada por su Hijo y mediada por la Iglesia es sólo indirecta y remota.

Este paralelismo entre María como Madre de la Cabeza y la Iglesia como Madre (Esposa) del Cuerpo constituye el nivel básico de la mariología patrística; está pintado, sin embargo, con muchos colores y formas. Es cierto que la preocupación inicial fue dar un fuerte énfasis a la maternidad real (pero virginal) de María: esto era necesario en la batalla contra la visión gnóstica de que Jesús sólo tenía un cuerpo físico "aparente". Pero pronto se vio que esta maternidad física se produjo sobre la base de un acto espiritual de escucha,[5] de fe obediente. (También se vio que María, y no sólo la Iglesia, era la verdadera "Madre de los vivientes"[6] y que, además, la calidad de su consentimiento creyente -como correspondía a su objeto- debía ser totalmente única y prototípica. Esto implicaba, a su vez, una pureza y santidad únicas de la persona de María; en un principio, esto se afirmaba sin más, sin cuestionarlo; no se pensaba en absoluto en la cuestión de cuándo había adquirido tal pureza. Por otra parte, el título de "portadora de Dios", dado a María por razones cristológicas, se reservó sólo a ella; nunca se aplicó a la Iglesia, por muchos miembros místicos del Cuerpo de Cristo que ésta pudiera engendrar. De ahí que, a más tardar en el siglo IV, surgiera la práctica de rezar a la santa persona de María, seguida pronto por el culto público a María y la consagración de iglesias a ella. En cambio, nunca se sugirió que los fieles rezaran a la Iglesia, por muy "santa" que ésta fuera.

Estos temas, elaborados sobre la base del modelo tipo-antitipo, tendían en direcciones opuestas. Dado que la maternidad virginal de María presuponía un acto de fe perfecto por su parte, una tendencia era acercar cada vez más a María y a la Iglesia. Simultáneamente, sin embargo, existía la tendencia, expresada en el culto, en la oración y en

la reflexión, de contraponer a María y a la Iglesia. La primera tendencia se manifiesta claramente en los pasajes de Ireneo a los que ya nos hemos referido: aquí la concepción y el nacimiento virginal de Jesús, "de un modo maravilloso, más allá de toda expectativa, dado como signo de salvación de Dios", es también una garantía directa del "renacimiento, por la fe, de la Virgen" de los creyentes.(7) Si el tipo (María da a luz al Redentor) y el antitipo (la Iglesia da a luz a los creyentes) se comprenden aquí en una única visión, se *identifican* totalmente en la afirmación de que el Hijo de Dios, al hacerse Hijo del hombre, "es el Puro que abre puramente el seno de la Madre pura, es decir, el seno que lleva a los hombres al nuevo nacimiento para Dios, el seno que Él mismo ha purificado".[8] Aquí ya no se ve ninguna distancia y diferencia entre el seno puro que lleva a la Cabeza y el que lleva a los miembros de la Iglesia; la "purificación" puede referirse a ambos, o más bien, a los dos-en-unidad. Esta asimilación hasta la identidad se encuentra también en Hipólito,[9] Tertuliano,[10] aparece fugazmente en Orígenes,[11] en Metodio[12] y, en Occidente, puede deducirse de expresiones aisladas de Ambrosio[13] y de un pasaje -no del todo claro- de Agustín.(14) Sin embargo, hay que tener cuidado de no leer en los textos patrísticos más de lo que pretenden decir.

En los primeros siglos, tanto en la teología de Asia Menor (Ireneo) como en la de Alejandría (Orígenes), esta tendencia se veía favorecida por el hecho de que sólo la Iglesia completamente santa, la *immaculata* (Ef 5,27), era considerada la verdadera Iglesia real. Sin embargo, esta tendencia coexiste con la otra, que ve en María a la persona singularmente santificada, "sin mancha" (16*achrantos*), cuya santidad personal, en vista de la dignidad de su divino Hijo y en vista de lo que Él espera de ella, debe ser incomparable. Dicho más claramente en nuestro lenguaje: La misión de María, derivada de su relación personal con su Hijo, no es comparable a la de los miembros individuales del Cuerpo Místico que vendrán después; porque pertenecía a su papel oficial añadir su consentimiento al de él y afirmar todas sus preocupaciones universales; más aún: su misión era responder personalmente a esas preocupaciones por amor a él. Por eso, la teología ortodoxa posterior se negó a ver la *Panhagia* simplemente como "la Iglesia", aunque admitiera que la plenitud de gracia y santidad que fluye del Redentor sobre toda la Iglesia (incluida María) está unida en la persona de María. Al tratar de aclarar lo que querían decir los Padres, debemos recordar también algo que ya hemos dicho: la esfera de una persona (teológica) se extiende hasta la misión de esa

persona (cuando se lleva a cabo plenamente)(17). De este modo se superan las falsas alternativas de una imagen "cristotípica" de María, que se sitúa unilateralmente con Cristo frente a la Iglesia, y una imagen "eclesiotípica" de María, en la que se la ve como "Iglesia", solidaria con todos los redimidos, frente a Cristo. La verdad es que cuanto más personal y única se entiende la relación de María con Cristo, más representa ella la personificación concreta de lo que entendemos por "Iglesia". Porque su misión, y sólo la suya, es universal (por razones cristológicas); es decir, es católica, de toda la Iglesia. Pero como es una misión de mujer, no puede condensarse en un principio abstracto dentro de las categorías del tiempo ordinario:18 ser Madre y convertirse en Esposa19 (en la Cruz, cuando la Iglesia sale del costado de Cristo) son dos cosas distintas; sólo pueden verse como una dentro de una perspectiva celestial, como la que adoptó la Alta Edad Media. En María, la patrística clásica ve ante todo a la verdadera Madre, *la Theotokos*, que como tal es el modelo de la santa Iglesia, que da a luz espiritualmente a los hijos; sólo en esa medida posee, implícitamente, los atributos de la Iglesia(20).

b. Madre de los Creyentes, Esposa del Señor

En el texto citado al principio de la última sección, fue la Iglesia la que acogió a María como uno de sus miembros. Desde la Alta Edad Media hasta la Alta Edad Media, de acuerdo con la dialéctica que ya hemos esbozado, María -el prototipo y el *símbolo real* que anticipa a la Iglesia, la persona individual que es el "homólogo" de Cristo- superará inicialmente a la Iglesia. Por tanto, este periodo puede considerarse como un periodo de mariología predominantemente "cristotípica", aunque no debemos olvidar que la Edad Media tenía un sentido del "realismo místico" mucho más desarrollado que el nuestro; en consecuencia, pudo tener simultáneamente una visión del lado "eclesiotípico" de María. En términos generales, continúa y se desarrolla la idea de que María es el "tipo" de la Iglesia; pero ahora la Iglesia comienza a reflexionar sobre sí misma vista en su prototipo y, en consecuencia, se aplican a María sus atributos bíblicos, en particular los de la "Esposa de Cristo" y la "nueva Eva" que es la "compañera" del Nuevo Adán. Así, el contexto "eclesiotípico" es responsable de los excesos en dirección "cristotípica".

El cambio de acento debe su inicio a la intensificación del culto, la multiplicación de las fiestas y la elaboración de oraciones. Atributos como "Reina", habituales en Oriente desde Éfeso, se aceptan y

establecen en Occidente en la época del renacimiento carolingio; el nombre "María" se traduce por "*Domina*"[21], y para toda una generación se convierte en la "*Deigenitrix gloriosa*"[22] y la Madre tiernamente amada, portadora ella misma de atributos de ternura[23]. Rasgos que habían estado latentes en el icono oriental de la Theotokos salen ahora a la luz entre los pueblos germánicos. La idea de que María es "Madre de los cristianos" adquiere vitalidad, pero con ello no se hace más que explicitar lo que ya estaba presente en los Padres: para ellos María era Madre de la Iglesia porque engendraba a la Cabeza, que a su vez producía su Cuerpo desde dentro de sí misma. Por eso se la podía llamar también "Madre de todos los que viven por Cristo";[24] del mismo modo que tiene una relación directa y personal con su Hijo, ahora tiene una relación similar con todos sus "miembros" o hermanos. El cambio se hace evidente, no tanto en la creciente confianza en la intercesión de María -que había sido habitual desde Éfeso, e incluso antes- como en la toma de conciencia del carácter único y del valor de su consentimiento. En Ambrosius Autpertus, abad de un monasterio en Benevento (muerto en 784), que muestra un claro cambio en la mariología,(25) leemos este pasaje altamente significativo: "Oh Bienaventurada María, todo el mundo atrapado te implora que digas Sí; el mundo te hace, oh Señora, prenda de su fe. No vaciles, Virgen, sino apresúrate a responder al Mensajero y a concebir al Hijo; ten confianza y siente la fuerza que te viene de lo alto"[26] Más tarde, Bernardo, en su sublime retórica, volverá a expresar la espera urgente del mundo para que María dé su consentimiento[27], y Tomás afirmará que su Sí se pronuncia en nombre de toda la humanidad[28].

Todos se dan cuenta, sin embargo -y así lo expresa Autpertus-, de que, incluso en la Iglesia, este consentimiento único (único porque es ilimitado) no puede atribuirse a nadie más que a María. En la época posterior a Agustín, la Iglesia, consciente de las realidades concretas de su vida, ya no tiene el valor de identificarse simplemente con la "Esposa inmaculada, sin mancha ni defecto" (Ef 5,27); todos los comentarios al Cantar de los Cantares entienden a la bella Sulamita como la Iglesia, pero se tiende a transigir y a interpretar la pureza de ésta como algo relativo, que sólo exhiben los mejores miembros de la Iglesia.[29] La apasionada oración de intercesión que comienza especialmente con las invocaciones de Anselmo a María, "Madre de misericordia",[30] se dirige a la que está más cerca de su Hijo, la que es y hace lo que los pecadores desearían ser y hacer para ser auténticos miembros de la Iglesia.

Así pues, la noción de que la Iglesia y María están relacionadas como "género y especie" es ya obsoleta. La encontramos en Ambrosius Autpertus[31] y un siglo más tarde en Paschasius Radbertus, donde el ser Madre de María se vincula ya con su ser Esposa[32]. Sobre todo porque es "Madre del Cuerpo Místico", María tuvo que asumir este atributo específicamente eclesial y ser entendida también como Esposa de Cristo. El gran avance se produjo en el siglo XII, cuando se entendió que el Cantar de los Cantares se refería a María no sólo en versos aislados (lo que había sido el caso desde Ambrosio), sino en su totalidad. Ruperto de Deutz fue el primero en proponerlo; su intención era concentrar a toda la Iglesia en su centro concreto.[33] En el mismo siglo, la Mujer del Apocalipsis empieza a ser vista, no (predominantemente) como la Iglesia, sino (predominantemente) como María, como en Ricardo de San Víctor.(34) En este caso, la teología de la Esposa-Esposo y las formas retóricas que de ella se derivan pueden adoptar connotaciones muy dudosas y sensuales: María es vista como la amante de Cristo[35]; su belleza es tal que atrae a Dios y le "seduce" para que se haga hombre(36).

En primer lugar, sin embargo, dediquemos la atención, no a estas exageraciones, sino a la legítima "suma" de los atributos de la Iglesia en María, núcleo de la Iglesia, en quien sólo se realiza toda la idea de la Iglesia. En este contexto nos ocuparemos también de la atribución (relativamente tardía) a María del título de "Ayudante" de Cristo, que antes había sido un atributo de la Iglesia como Nueva Eva[37]. De ello se derivan varias consecuencias posibles.

En primer lugar, el problema hombre / mujer se plantea de forma radical: la atención se dirige a la relación absoluta entre los sexos; la mujer es vista como una unidad, como madre y esposa. El tema ocupará a Scheeben; forma parte del contexto más profundo de la relación originaria entre los sexos, al que tendremos que volver.

Además, este planteamiento lleva a promover a la "compañera" a la igualdad de rango con el hombre. Esto debe tener consecuencias nefastas en Mariología si se permite que la polaridad hombre / mujer oscurezca la distancia entre Dios y la criatura. Inicialmente, la regla era que quien honra al Hijo debe honrar el vaso que nos lo dio; "quien deshonra el vaso santo deshonra también al Señor"[38]; pues lo que tiene de su Madre era realmente suyo(39). De ahí el axioma: "Lo que se da a la Madre pasa al Hijo"(40)."[40] [41] Sin embargo, esto puede convertirse inadvertidamente en el axioma contrario, es decir, todo lo que la Escritura dice de Cristo puede aplicarse a su Madre.Así, la

universalidad reconocida de la misión intercesora de María -ella es *omnium patrona*(42)- y el poder y la infalibilidad de esta intercesión hacen que su influencia se extienda hasta los últimos consejos divinos.

Tanto Oriente como Occidente tienen palabras y conceptos para designar el papel mediador de María. El camino de la salvación conduce a través de María a Jesús y a través de Jesús al Padre.43 María es *mediadora, reconciliadora*,44 su mediación es ilimitada y, además, necesaria; sin ella, no tenemos acceso a Dios.45 Hay una transición apenas perceptible al título de *corredentora*.(47 46) Dionisio el Cartujo llama a María "la mujer que redimió al mundo", porque "un hombre no puede redimir al mundo sin la colaboración de una mujer".Este título recoge la meditación secular sobre la *compasión* de la *mater dolorosa*; comienza en Ambrosio,48 se amplía en Jacobo de Sarug, Romanos, Jorge de Nicomedia, Johannes Geometres y Symeon Metaphrastes (que escribió el primer verdadero "Lamento de María"). También en este caso Oriente se adelanta: María murió con Jesús en la cruz y fue enterrada con él. Ruperto de Deutz habla de María, "la Madre de todos nosotros", que sufre sus dolores de parto al pie de la Cruz49. Para Ubertino da Casale, sufre estos dolores como "compañera" del Nuevo Adán(50). Según Olier, María toma sobre sí el pecado del mundo cuando se encuentra bajo la Cruz. . . .51

Esta "igualdad de rango" entre Cristo y María -el Nuevo Adán y la Nueva Eva- conduce a la asunción de una completa *communicatio idiomatum* entre ellos(52). Arnoldo de Bonneval ensalza esta unión de su carne, su espíritu y su amor, y del sacrificio que juntos ofrecen a Dios; el dominio, el poder y la gloria del Hijo pertenecen también a su Madre(53).53 Como la *Mariale* del Pseudo-Alberto, Engelberto de Admont ve a María como la compañera igual del Hijo; pues Rey y Reina tienen el mismo rango, "compartiendo por igual el esplendor real".54 Los escritores no dudan en sacar todas las consecuencias de este principio, que ha olvidado o abandonado el aspecto "eclesiotípico" de María en favor del aspecto unilateralmente "cristotípico";(55) es más, amenaza con aplicar a María los atributos específicamente cristológicos e incluso todos los atributos divinos. El hecho de que, para muchos, María represente una "jerarquía" distinta (por encima de los ángeles) sólo sirve para subrayar su separación de la Iglesia.

c. Distorsiones y un nuevo comienzo

En términos de contenido, la historia de la presente cuestión desde el siglo XIII hasta el XX apenas ha aportado nada nuevo. (Será otra

historia cuando lleguemos a nuestro segundo estudio del tema). Lo característico es la continuación de un cristotipismo aislado, que se traduce en una oscilación entre la exageración y las llamadas a la moderación. En cuanto a los principios que permitirían mantenerse en la posición media, rara vez se exponen con claridad.

Aquí sólo damos un breve resumen de los excesos que comienzan ya a finales de los bizantinos y en el siglo XII en Occidente. La intercesión universal de María se eleva a una "omnipotencia" cuasi divina,(56) que es suya porque el Hijo, que le fue obediente durante tanto tiempo en la tierra, sigue siéndole obediente en el cielo.57 Esta omnipotencia puede incluso quebrantar decretos definitivos dictados por el Hijo;58 es un "poder omnipotente de misericordia" que se opone a la justicia y la ira omnipotentes del Hijo.59 El título de Theotokos lleva a algunos a concluir que, puesto que comparte al Hijo eterno con el Padre divino, (60) ella misma está "divinizada",(61) hasta el punto de poseer prerrogativas que Dios mismo no tiene.(63 62) Se dice que su sustancia es eterna y celestial,se dice que es cocreadora del mundo, junto con Dios,64 "complementando a la Trinidad".65 Especialmente embarazosa es la conclusión de que, puesto que María es la "Señora del universo", la "Emperatriz", etc., todos debemos atarnos a ella como sus esclavos (*douloi*), sus "pajes", sus "lacayos"(66) -y aquí se repite la idea anterior- para alcanzar la gracia divina "más rápidamente" a través de ella que a través de su Hijo, preocupado por la justicia. Tales exageraciones y tergiversaciones, y muchas otras, eran producto de la imaginación piadosa; no sólo creaban un escollo, comprensible, para los protestantes: se alejaban claramente cada vez más de la auténtica tradición católica.

Por otra parte, a lo largo de los siglos, siempre ha habido voces que pedían moderación. Está Alberto: en marcado contraste con las obras extravagantes que se le atribuyen, señala la distancia inconmensurable entre Dios y María67 y no admite la idea de que María sea Corredentora y "Madre de la Iglesia"68 Está Buenaventura, que sitúa la persona de la Madre infinitamente por debajo de la persona de su Hijo, aunque, por su dignidad de Madre del Señor, sea exaltada por encima de todas las demás criaturas.(69) Está Tomás, sobrio y reservado, y Gerson, que señala las aberraciones resultantes del principio "*potuit, decuit, fecit*", desde la época de Eadmer.70 También Erasmo es importante: a pesar de su espiritualidad mariana personal (de la que dan testimonio los poemas de su juventud), es autor de varias sátiras contundentes sobre las desviaciones de la mariología.71

También Belarmino insta a la prudencia, al igual que Pascal[72] y, tras él, el sagaz librito del laico Adam Widenfels, que pone en boca de María estas palabras: "No digáis que soy omnipotente, y no me llaméis 'Señora de la Salvación' [*Heilandin*] y 'Corredentora'. . y no hables de apelar del tribunal de Dios al mío". (Sin embargo, el *Avis salutaires* de Widenfels [1673] se incluyó en el Índice tras una agria polémica). Bossuet se opone a las fantasías de María de Ágreda, y en 1714 el erudito Muratori escribe su *Sobre la moderación en materia religiosa* y posteriormente, cuando es atacado, *Sobre la evitación de la superstición*. El papel de María es rezar, no dar órdenes a su Hijo. Por último, como hemos visto, Newman se ve obligado a responder al ataque de Pusey sobre las acreciones de la mariología; lo hace con su habitual moderación, basándose en los Padres.

Por otra parte, las dos definiciones marianas de los Pius, es decir, la Inmaculada Concepción de María (1854) y su Asunción corporal al cielo (1950), rodeadas de una profusión de encíclicas marianas,(73) liberaron de nuevo una avalancha de especulaciones marianas que, aisladas del resto de la teología, eran incapaces de dar frutos duraderos. El cambio de mariología emprendido *por el Concilio Vaticano* II no podía producirse sin una seria reflexión exegética sobre la Biblia y una nueva y seria atención a la visión patrística de las relaciones entre María y la Iglesia.

Al decidir que su enseñanza sobre María forme parte de la Constitución sobre la Iglesia, como conclusión de ésta, el Concilio ha marcado un hito que no se moverá fácilmente(74). Incluso en cuestiones de detalle, vuelve deliberadamente a los puntos de partida de la mariología patrística (el paralelo María/Eva en los nn. 56 y 63; María como *typus et exemplar* de la Iglesia en el n. 53) y su desarrollo altomedieval (María como *símbolo real*, modelo y meta de la Iglesia, que se fija en ella y se asimila a ella en la fe, la esperanza y el amor: 65, 68). Siguiendo la línea bíblica y patrística, el Concilio insiste en que la Virgen obediente (que obedece en la oscuridad de la fe: 58) está absolutamente subordinada a Dios y a Cristo, el "único mediador". La idea de que es "mediadora" se introduce con gran cautela, simplemente como expresión de su ayuda intercesora (62); el término "corredentora" se evita por completo. Por otra parte, se mantiene que María es un "miembro preeminente y enteramente único de la Iglesia"; "La Iglesia católica, enseñada por el Espíritu Santo, la honra con afecto filial y devoción como madre amantísima" (53, cf. 66). Se preserva una clara distinción entre los dos niveles, es decir, la humilde y

creyente Virgen Madre en la tierra y su exaltada existencia en el cielo como "Reina sobre todas las cosas" (59), evitando así el tipo de especulación que atribuiría privilegios sobrehumanos a la existencia terrena de María, una tendencia vista anteriormente en Cristología y que emerge más tarde en Mariología. La Constitución habla en términos mesurados de su asociación "en su corazón de madre" al sacrificio de su Hijo en la cruz y de su "amoroso consentimiento" (58); participó en su obra redentora como "generosa asociada (*socia*) y humilde esclava del Señor", convirtiéndose así en "madre nuestra en el orden de la gracia" (61). Este tema de la maternidad, primero hacia Cristo (56-59) y luego hacia la Iglesia (61),[75] domina el perfil teológico, necesariamente simplificado ya que el Concilio "no pretende dar una doctrina completa sobre María" (54).

Así, podemos señalar los límites de la mariología del Concilio: si bien se basa en la Escritura (55-59) y en las grandes líneas seguidas por los Padres, no presta atención a una serie de temas que, aunque desarrollados en una fase posterior, parecen esenciales. El Concilio se hace eco de los Padres al describir a la Iglesia virginal-maternal como la Esposa de Cristo (64), pero a la propia María, prototipo y meta de la Iglesia, sólo se la denomina su Madre; sólo una vez se la llama su "asociada"(76). Si bien se considera que la relación entre Cristo y María va más allá de la relación Hijo-Madre en dirección a la relación paradisíaca hombre-mujer, no queda en absoluto claro cómo se realiza finalmente esta relación (sobre la base del Último Adán). Este planteamiento desemboca en una readopción de ese "minimalismo" (que hemos señalado en el pasaje *del De virginitate* de Agustín, 5-6), que ve la relación de María con los fieles (63) y en particular la relación de éstos con María (64) sobre todo, si no exclusivamente, en términos morales: deben "contemplar su santidad" e "imitar" sus virtudes. El Concilio se queda en el nivel del paralelismo tipo-antitipo; no se menciona el tema suplementario *de la identidad* que empezó a desarrollarse a partir de Ireneo, a pesar de la conciencia de que, "en la Santísima Virgen, la Iglesia ha alcanzado ya aquella perfección por la que existe sin mancha ni arruga" (65) y es, por tanto, la Esposa que Cristo se ha presentado a sí mismo (según Ef 5,27). También hay que señalar, tal vez, que la introducción de la cita de Ambrosio -la cooperación de María no añade nada (*nihil superaddat: 62*)[77] a la obra de Cristo, único Mediador- es demasiado prudente: si bien hace justicia a la relación entre Dios, única fuente de gracia, y la criatura, no da todo el peso al aspecto hombre-mujer. Al final, se habla de

María como "hija de Adán" (56), que está "al mismo tiempo unida a todos los que han de salvarse" (53); esto plantea, pero no resuelve, la cuestión de su relación, como concebida inmaculadamente, con la raza de Adán. El documento conciliar deja abiertas todas estas cuestiones; por eso, en nuestro segundo circuito por la mariología, nos vemos impulsados a adoptar un enfoque nuevo y más profundo. Esto nos permitirá abordar aquellos problemas que revelan a María como un auténtico papel dramático en el teo-drama.

4. Mariología II. María como personaje dramático

a. Entre el Paraíso y el Estado Caído

Ante todo, María es un personaje dramático porque su existencia se sitúa entre los diversos estados de la naturaleza humana. No sólo pertenece a la Antigua Alianza, al tiempo de Cristo y al tiempo de la Iglesia[1]; su horizonte es aún más amplio: se sitúa entre una existencia paradisíaca (supralapsaria) y la vida humana en su estado caído; escatológicamente, existe entre este último estado y la plenitud final. En ninguna parte parece estar realmente en casa; excepto en su Hijo, que soporta y supera las mismas tensiones; o, en última instancia, en una Iglesia que *debería* soportarlas pero que en su mayor parte se resiste. Comprensiblemente, esta síntesis de todos los diversos *estatutos* de María ha creado enormes dificultades a la teología; e incluso las formulaciones vinculantes a las que se ha llegado laboriosamente no nos permiten vislumbrar definitivamente cómo se logra en ella esta síntesis.

El primer problema que se planteó fue el siguiente: si María ha de ser la verdadera Madre del Redentor, debe pertenecer realmente a la raza de Adán, que necesita la redención; al mismo tiempo, si ha de ser su Madre,[2] debe ser enteramente santa, "inmaculada". ¿Cómo pueden coexistir estas dos cosas? Como hemos visto, los griegos, en particular, hicieron hincapié en su inmaculada y "toda santidad" sin preguntarse inicialmente cómo y cuándo fue "refinada" de la culpa humana común. Si era verdaderamente humana, ¿por qué no iba a tener también defectos? ¿No son visibles en los Evangelios? Ireneo ve en su precipitación prematura la razón de la reprimenda que le dieron en Caná; Tertuliano piensa que, cuando ella y los hermanos de Jesús le visitaron, estaba tan falta de fe como ellos. Orígenes interpreta la "espada" que la atraviesa como una duda que le sobrevino bajo la Cruz, idea que tendrá una influencia duradera. Crisóstomo la acusa de

presunción y también de falta de fe; incluso Atanasio, que ve en ella el espejo de las vírgenes, dice que tiene que luchar contra los "malos pensamientos". Ambrosio es el primero en interpretar la espada como su conocimiento de la Pasión. Pero en Occidente, con el pesimismo sobre el pecado original de los seguidores de Agustín, la noción de que María estaba sujeta al pecado (original) resurge de nuevo: en Fulgencio y su discípulo Ferrandus; en el siglo XII, cuando se reflexiona con más precisión sobre su necesidad de redención, se le atribuyen pecados reales (Felipe de Harvengt).

Por otra parte, la mayoría (y no pocas veces las mismas personas) estaban convencidas de su santidad, una santidad otorgada de forma natural por los méritos de Jesús[3]. Sin embargo, les parecía suficiente que la purificación y la pureza definitivas y perfectas se alcanzaran en el momento en que el Espíritu Santo descendió sobre la Virgen. Los griegos propusieron a menudo la idea de que María podría haber sido santa de un modo humano general incluso antes de nacer (quizás incluso desde el vientre de su madre); pero su liberación decisiva del pecado original tuvo lugar en el momento particular al que se hace referencia. Esto parecía necesario no sólo por su solidaridad con la raza de Adán, sino para que el acto de redención pudiera tener efectos visibles en su propia vida. Sin embargo, el problema se percibía de forma diferente en Oriente y Occidente. En Occidente, el pecado original (sobre todo a partir de Agustín) era el estado de falta de gracia, análogo a la pecaminosidad personal; se manifestaba ante todo en el mal deseo que brota del pecado original y sobrevive incluso en los bautizados. En Oriente, era ante todo el castigo de toda la raza por el pecado de su primer progenitor, castigo consistente en la sujeción a la muerte y todo lo que conlleva, incluida la sexualidad que la produce. En consecuencia, para los pensadores orientales era mucho menos importante *el momento en que* se produjo la "purificación" (*katharsis)* de María, ya fuera en el seno materno, en su nacimiento o en la Anunciación.[4] Es bastante fácil para Cirilo de Alejandría y Efrén, el ensalzador de la Theotokos, suponer que María fue concebida en "*caro peccati*" y posteriormente purificada; Gregorio Nacianceno introduce el término "pre-purificación" (*prokatharsis*), pero al hacerlo sólo anticipa el momento de su purificación final; a menudo supone que sufrió un proceso gradual de refinamiento. Muchos Padres que, basándose en textos particulares, son citados a favor de la "Inmaculada Concepción", tal como se entiende en Occidente, se aferran a la convicción de que María fue tan purificada que su vida fue

"inmaculada"(5). Tal teoría es casi inevitable cuando, siguiendo a Orígenes, toda la constitución de nuestro ser corporal actual se interpreta como el resultado de una caída desde un modo de existencia completamente diferente. Son pocos y aislados los Padres que, defendiendo ardientemente la pureza de María, suponen que estaba totalmente libre de toda culpa desde el momento en que fue concebida por sus padres: por ejemplo, Sofronio6 y, con menos certeza, Damasceno. G. Palamas supone que sus antepasados ya habían pasado por una cierta purificación, y N. Cabasilas opina que María no necesitaba purificación. Pero era tanto más fácil para Oriente volver al antiguo punto de vista cuanto que se trataba de oponerse a la teoría occidental de la Inmaculada Concepción, que había ido ganando terreno lentamente desde Escoto. Como resultado, desgraciadamente, Oriente retrocedió en su punto de vista original.

En Occidente, la teoría de que el pecado original se propagaba por el acto sexual (que se encuentra en Ambrosio) fue promovida por Agustín, cerrando el camino a la comprensión de la Inmaculada Concepción. El hecho de que el mismo punto de vista fuera adoptado por el Maestro de las Sentencias significaba que la Inmaculada Concepción tampoco podía ser considerada por la Alta Escolástica.7 8 Es cierto que Anselmo suaviza el concepto de pecado original: es sólo la "falta -por la desobediencia del hombre- del estado de justicia que (los hombres) deberían poseer";María, que está limpia del pecado original antes del nacimiento de Cristo, recibe "un grado de pureza que (aparte de Dios) no puede imaginarse mayor".(10 9) La pureza de la Madre de Cristo procede de su Hijo; éste es puro por su propia naturaleza.Desde este punto de vista, Eadmer, alumno de Anselmo, fue el primer occidental que propuso la Inmaculada Concepción de la Madre de Jesús, por la que María superaba a las demás que fueron purificadas en el seno materno (Jeremías, Juan Bautista).11 Pero la antigua posición agustiniana sigue afirmándose, aunque surjan controversias -por ejemplo, sobre la conexión entre las relaciones sexuales y la transmisión del pecado original. Se encuentra en Ruperto, Bernardo y Abelardo, hasta Pedro Lombardo, que determina el modo en que los grandes escolásticos abordarán el problema. Para Tomás, María debe haber sido concebida bajo la ley del pecado original para que se la considere verdaderamente necesitada de redención12. Buenaventura está muy cerca de la opinión de Tomás13. Tras varios intentos preliminares (Grosseteste, Alexander Neckham, Guillermo de Ware), Duns Escoto presenta una defensa exhaustiva de

la doctrina de la Inmaculada Concepción. Según Escoto, la forma más perfecta de redención por Cristo es la preservación de todo pecado hereditario; María necesita la Pasión, no por los pecados que ha cometido, sino por los que habría podido cometer si no hubiera sido preservada de ellos de antemano. Escoto aplica el "*id quo maius cogitari nequit*" anselmiano de una manera nueva: debe haber alguien que se comprometa con Cristo en el grado más alto posible; esto sólo puede ocurrir si la persona ya ha sido redimida, de antemano, de todo pecado (hereditario). La idea escotista de que el Hijo se habría hecho hombre incluso si Adán *no* hubiera pecado añade un nuevo aspecto a la prerredención de María: estaba destinada a ser su Madre incluso antes de la Caída, que estaba prevista (Franciscus de Maironis). Los bizantinos tardíos fueron coherentes al verla como el arquetipo de la primera creación (Teófanes de Nicea).

No es necesario recorrer toda la historia de las controversias hasta la definición de 1854; aquí sólo nos interesa la singular posición intermedia de María entre el paraíso y el estado caído del hombre. De hecho, a menudo se afirma que el estado original del hombre ha sido restaurado a través de María (Efrén, Juan Clímaco, Andrés de Creta;[14] Juan Damasceno[15] y otros), pero este estado le permitió no sólo vivir y sufrir en la oscuridad de la fe, sino también participar sin pecado en situaciones consideradas por los primeros Padres de la Iglesia como "errores" e incluso como pecados. La Escritura menciona explícitamente que ella "no entendía" (Lc 2,50); por tanto, no estaba en condiciones de reaccionar como alguien que posee entendimiento. Además, si el Hijo pierde el contacto con su Padre cuando está en la Cruz, ¿por qué no iba a estar también su Madre envuelta en la oscuridad del "no entender"? Hay una transición muy gradual entre lo que Orígenes y sus seguidores llamaban la "espada de la duda" y esa incertidumbre que María pudo experimentar durante el ministerio público de su Hijo y bajo la Cruz. Nuestra tarea, por tanto, será ver el privilegio de la Inmaculada Concepción en el contexto de la doble misión de María: como Madre, tiene que mediar -en la pureza requerida- todo lo humano que su Hijo necesita; como "compañera" y "esposa" de su Hijo, debe ser capaz de compartir sus sufrimientos de una manera apropiada para ella, y lo que más le conviene para esta tarea es su total pureza, que significa que está profundamente expuesta y es vulnerable. Así pues, el "estado original" de María no es algo cerrado y sellado, sino que le permite compartir el sufrimiento de todos los demás hijos de Adán: así puede convertirse en una auténtica

ciudadela de la compasión. En esto, por supuesto, se diferencia de su Hijo: como Cordero de Dios que quita los pecados del mundo, Él debe conocer el amargo sabor del pecado desde dentro, mientras que la Madre lo reconoce en el efecto que el pecado tiene sobre su Hijo. En ambos aspectos -en su misión de Madre y de Esposa-compañera-, María se encuentra en una relación única con el Redentor, pero también con los redimidos, entre los que es la primera16. Hubo una larga vacilación antes de que María fuera eximida de la lacra del pecado original, pues se procuraba preservar su solidaridad con el resto de la humanidad. Esta vacilación sólo se superó cuando se comprendió que su privilegio (exigido por su misión) no hace sino profundizar su solidaridad con la humanidad. El pecado produce aislamiento y frustra la solidaridad efectiva (no había solidaridad entre los que compartían "*in eadem damnatione*" en Lucas 23:40), mientras que la inocencia hace posible estar abiertos al sufrimiento con los demás y estar dispuestos, en el amor, a abrazar ese sufrimiento.

Hablar de la doble vertiente de la misión de María nos lleva a la cuestión de la relación entre los sexos antes de la Caída, relación que ha sido recreada en un mundo caído y necesitado de redención. Nuestro primer repaso a la mariología mostró que la visión característicamente patrística de María como Madre de Cristo se amplió en la Edad Media para incluir la relación nupcial con Cristo, transferida de la Iglesia a María (puesto que ella es el prototipo de la Iglesia):17 bajo la Cruz, de un modo nuevo, María recibió la fecundidad espiritual de la Iglesia, surgida del costado del Crucificado. Como ya hemos mencionado, Scheeben intentó combinar la relación gemela de la mujer con el hombre en una única visión18, pero sin tener en cuenta la paradisíaca relación original entre ambos, en la que no figuraba la relación sexual. Inicialmente, en efecto, hay que partir del *estatuto* existente de la derivación sexual, ya que el segundo Adán procede de la segunda Eva, a diferencia de la relación original en el paraíso. Pero luego esta ley de la derivación sexual es superada -ya había sido violada en la medida en que María concibió permaneciendo virgen- y sustituida por la relación original, "absoluta", suprasexual entre los sexos, no sin la diferencia propia del tiempo soteriológico(19), tanto más cuanto que el Misterio pascual tiene en vista la superación de la muerte y, por tanto, del vínculo inevitable entre generación (y nacimiento) sexual y muerte. Este retorno, a través de la relación única entre Cristo y María, al estado original del hombre en el Jardín

del Edén no puede someterse a un análisis biológico[20], ni podemos imaginar cuál pudo ser, en concreto, el estado original del hombre. Simplemente tenemos que plantear tal estado: si seguimos al hombre hasta su origen, se rompe el círculo vicioso de la sexualidad y la muerte.

En el volumen anterior ya citamos las observaciones de los filósofos sobre esta cuestión[21], así como las de los Padres de la Iglesia;(22) estas últimas fueron citadas más extensamente en otro lugar.[23] Según ellos, el primer pecado fue sexual no sólo porque trastornó la integridad virginal de la inocencia cuerpo/alma del hombre, sino porque introdujo el círculo vicioso del nacimiento y la muerte. Filón suponía que existía un hombre no sexual, celestial, primigenio(24) (opinión que no llegó a seguir de forma coherente),[25] utilizándolo como alegoría del alma suprasensual que ha caído en la sensualidad. Clemente de Alejandría,[26] Atanasio[27] y probablemente Orígenes[28] siguen su interpretación del pecado primigenio; Gregorio de Nisa traslada la doble creación filónica del ámbito de la alegoría al de la historia, pero de tal manera que el hombre paradisíaco, a semejanza de Jano, lleva dos caras: Por un lado, lleva el rostro del Edén y tiene una fecundidad que no es sexual; por otro lado, con vistas a la Caída, tiene el potencial de la reproducción sexual, con todas las consecuencias de dolor y muerte.[29] Crisóstomo[30] y en particular Máximo el Confesor[31] están de acuerdo con él; Louis Bouyer citó con fuerza la autoridad de este último contra las "nociones idílicas de la sexualidad" y las explicaciones "simplificadoras y tranquilizadoras" de un Tomás de Aquino y sobre todo de los teólogos modernos.(32) Sin embargo, la idea se remonta al siglo II, pues en el Pseudo-Justín ("Sobre la resurrección") leemos: "Nuestro Señor Jesucristo sólo nació de una virgen por esta razón: debía abolir la generación física que procede del deseo sin ley y mostrar al dominador de este mundo que Dios podía formar al hombre a partir de los hombres sin la intervención de la relación sexual"[33] Juan Damasceno dirá lo mismo al final de la época patrística,(34) y Jerónimo se refiere a ello.[35] El joven Agustín adopta el mismo punto de vista,[36] y Efrén, el teólogo del paraíso, lo subraya explícitamente. Podemos resumir así su enseñanza:

> Los seres humanos fueron creados por Dios como seres sexuados, como hombre y mujer, sólo por su conocimiento previo de la Caída. Fueron puestos en el paraíso, lo que significa que la sexualidad estaba inicialmente suspendida: estaban revestidos de la luz del paraíso, que podía perderse. El pecado. . creó el *vestimentum macularum* y abrió las fuentes de la concupiscencia. Redimidos por Cristo, los cristianos recuperan su vestimenta

paradisíaca, que todavía puede perderse hasta que sobrevenga la muerte. Así vemos que la virginidad es la forma de vida realmente cristiana. La redención final del hombre entero, cuando resucita al paraíso, pone fin, para siempre, al deseo sexual.37

Aunque los Padres difieren en los detalles, su consenso no es menos sorprendente. En términos cristológicos y mariológicos, su tesis da un doble fruto: eleva el hecho del nacimiento virginal a algo esencial para la historia de la salvación. Ireneo subraya que este nuevo nacimiento apunta, no a una vida mortal, sino a una vida divina, tanto para Cristo como para los cristianos; el seno materno de María y el de la Iglesia son vistos como estrictamente idénticos;(38) podemos ver por qué los Padres insistieron tanto en la *virginitas Mariae in partu*. El otro fruto, sin embargo, es la creación de una relación absoluta entre el hombre y la mujer, libre de todo enredo en el pecado: aquí la mujer es Madre y Esposa con respecto al mismo hombre, de un modo real pero suprasexual. Esto era evidente en primer lugar en la relación Cristo/ Iglesia, iluminada por el paralelismo entre "la Iglesia procede de Cristo" y "Eva procede de Adán"; también era evidente en la relación Cristo/María: en su esencia, María era vista como idéntica al ser más íntimo de la *ecclesia immaculata*. Sin embargo, puesto que aquí el hombre procede de la mujer para entrar en auténtica comunión, como ser sexual, con todos los seres humanos, fue necesaria una gran reflexión sobre el hecho de que la pureza de la mujer, que mediatiza la aparición del hombre, debe a su vez su existencia al hombre que sale de ella. Esto conduce, en última instancia, al misterio de la *conceptio immaculata*.

b. Entre la Antigua y la Nueva Alianza

Pero es precisamente aquí donde se manifiesta la segunda tensión de la vida de María. Como Madre carnal, está en continuidad directa con las generaciones que descienden de Adán a través de Abrahán, mientras que, como Madre virgen, que se queda encinta por su consentimiento al Espíritu que la cubre con su sombra, significa un paréntesis y un nuevo comienzo.

Del mismo modo que, para los Padres, la *ecclesia* existe desde Abel (o Adán) y, sin embargo, sólo toma cuerpo en la Cruz, María surge justo al principio, en la salida del paraíso. Así, Ireneo cita el protoevangelio, y hay que recordar que la Vulgata atribuye el aplastamiento de la cabeza de la serpiente, no a la descendencia masculina, sino a la propia mujer39. Así pues, no sólo Cristo, sino

también María viene a medida que avanza la Antigua Alianza. Los Padres la ven prefigurada en la verdadera "Hija de Sión", en el espino que se quemó pero no se consumió, en el Arca de la Alianza, en el "retoño" de Isaías, en la nube *shekinah*, en la puerta cerrada de Ezequiel por la que sólo puede pasar el Señor, en el jardín cerrado y en la fuente sellada del Cantar de los Cantares. . . . Este punto de vista se justifica por los numerosos pasajes y símbolos del Antiguo Testamento citados por el propio Lucas en sus narraciones de la infancia[40] para mostrar cómo se cumplen en Jesús y María. Explica la afición de los Padres a describir a María como el cumplimiento de las profecías del Antiguo Testamento, como la *profetisa*[41]. El nacimiento virginal está preparado por la profecía *almah* (Is 7,14), que la Septuaginta traduce como *parthenos*, virgen; "no es una traducción exacta del hebreo, pero sin duda se acerca más al significado original que el de 'mujer joven' que a menudo lo sustituye hoy"(42)."[(44 42)] Puesto que María, por su consentimiento, parece resumir en su persona toda la fe de Israel, Gregorio puedo considerarla como la personificación de la Sinagoga;[(43)] también se la tiene por la patrona especial de Israel.Andrés de Creta la llama la mediadora entre la ley y la gracia, pues cumple todas las profecías.[(45)] ¿Y no habla Pablo en el mismo aliento de que Jesús nació "de mujer" y nació "bajo la Ley" (Gal 4,4)?

Su situación entre los Testamentos se vuelve realmente dramática cuando se casa con José; la intervención de Dios no disuelve este matrimonio, sino que simultáneamente lo utiliza y lo trasciende: ni su virginidad habría podido preservarse de otro modo -de ahí la instrucción dada a José en sueños- ni, lo que es más importante, Jesús habría sido un verdadero hijo de David si no hubiera tenido lugar. ¿Había algo en María, aparte de su fe pura, que pudiera haberla movido a hacer voto de virginidad? Teológicamente hablando -y no viene al caso citar aquí corrientes de la época como la de Qumrán-, cualquier "garantía" de ese tipo parece improbable, contraria a la actitud de apertura en la fe de María. En términos clásicos de la Antigua Alianza, la virginidad implica infecundidad y trae desgracia: no es algo libremente elegido. Sólo en el Nuevo Testamento se convierte en algo honorable (como fuente de fecundidad espiritual) gracias a María: no es una idea que la "humilde sierva" se hubiera planteado, abandonada a sí misma. Lo más sensato sería suponer que la pregunta de María en Lucas 1:34 ha llegado hasta nosotros a través del proceso de redacción[(46).] La constelación sin parangón que se

encuentra en la Sagrada Familia corresponde a la singularidad del acontecimiento de la Encarnación.

La posición dramática de María entre los dos Testamentos se dibuja y destaca en los episodios de la vida de Jesús. Su Madre está asociada a la Antigua Alianza ("¿No es éste el carpintero, el hijo de María?", Mc 6,3), a los "hermanos de Jesús" (Mc 3,31) y a la propia "carne y sangre" de Jesús (cf. Lc 11,27); el Hijo aprovecha la ocasión para demostrar cómo trasciende la Antigua Alianza, poniendo como ejemplo a su Madre. Cinco veces la rechaza, a veces muy bruscamente: el niño de doce años rompe con su tribu tan resueltamente que sus padres no pueden entenderlo; el desaire a su Madre en Caná (Jn 2,4) no se puede pasar por alto; y cuando se negó a ver a su familia cuando venían a visitarle, calificando a los que escuchaban su palabra con fe de "hermano, hermana y madre" (Mt 12,50), una espada debió atravesar el corazón de su Madre. Así también, cuando los pechos de su Madre son pronunciados "benditos", él dirige la bendición a los que creen (Lc 11, 27s); en la cruz, se aleja de ella ("Mujer, ahí tienes a tu hijo", Jn 19, 26), un acto envuelto en misterio, que pone fin a los numerosos actos en los que se aleja de ella. Nadie más que ella, que pertenecía por entero (aunque invisiblemente) a la Nueva Alianza, que estaba dispuesta a seguir la voluntad de Dios en todas las cosas, y a quien Jesús debía toda su humanidad, era más adecuada para ilustrar lo que él y sus discípulos tienen que trascender: "la carne y la sangre no pueden heredar el reino de Dios" (1 Co 15,50). Pero al humillar así cada vez más a su Madre, la incorpora a su propia humillación a un nivel cada vez más profundo, aunque los demás no puedan verlo. En última instancia, en la Cruz, no es más que carne y sangre desnudas, que representan la carne y la sangre de todos los demás que mueren abandonados(47). Toda la figura de María está concebida en términos tan íntimamente bíblicos, entre los Testamentos, que su concepción virginal debe verse como paralela y superadora de los nacimientos milagrosos de mujeres en el Antiguo Testamento(48).

Aquí hay que añadir una palabra sobre el choque frontal de las realidades de la Antigua y la Nueva Alianza y, en el caso de María, de la maternidad y la virginidad; es decir, sobre su *virginitas* no sólo *ante* y *post parto*, sino *in partu*(49). Los dolores del parto y la rotura del himen parecen indispensables para una maternidad auténtica; en este caso, María sería calificada de virgen únicamente en virtud de estar (perpetuamente) bajo la sombra de Dios. Sabemos, sin embargo, que Joviniano rechazó la virginidad *in partu* para mostrar que el estado

virginal no es superior al estado matrimonial[50] y que esto provocó que los Padres defendieran explícitamente su virginidad en el nacimiento de Jesús, que hasta entonces sólo se había afirmado en sentido general.[51] Desde entonces, la virginidad genuina parece excluir los puerperios y cualquier lesión durante el parto, lo que a su vez parece indicar una invasión del docetismo y una disminución del realismo de la Encarnación.[52] [53] La ausencia de lesiones durante el parto parece implicar la ausencia de dolor en el parto; muchos Padres subrayan el hecho de que, a diferencia de la antigua Eva, la nueva Eva experimenta alegría al dar a luz.Este último punto, que tendremos que discutir con cierto detalle, fue una de las razones por las que pasó mucho tiempo antes de que la mujer del Apocalipsis 12, gritando en sus dolores de parto, pudiera ser reconocida como María. Más tarde, los dolores de la Madre bajo la Cruz se interpretaron como un "sufrimiento tardío" de los dolores que le fueron retenidos en el parto. Sin embargo, podemos preguntarnos con razón si toda la ansiedad asociada al embarazo, hasta el parto, no era una parte esencial de la maternidad, particularmente en el caso de María. En efecto, lo que se le pedía era algo que iba más allá de las facultades de un simple ser humano: dar a luz al "Hijo del Altísimo", experimentar una especie de pre-pasión y asimilarse al Hijo(54).

Cualquiera que sea la forma en que nos encontremos con las dos realidades del Antiguo y del Nuevo Testamento, una procedente de Eva y otra que apunta hacia la Iglesia, el caso único seguirá siendo misterioso. Hay que abordarlo, no desde la fisiología, sino desde la perspectiva teológica. A menudo se insiste indebidamente en aspectos supuestamente cronológicos, como el gran valor que se concedía a la virginidad (todas las naciones de la época valoraban la integridad física, argumento que no puede esgrimirse hoy); éste no es el factor decisivo. Tampoco ayuda diseccionar el término "virginidad" en sus partes constituyentes, en cuyo caso el aspecto físico parecería meramente accidental. El factor decisivo, como acertadamente ve R. Laurentin, lo proporcionan las verdades teológicas de las que hemos hablado brevemente, verdades que se ocultan a mucha gente: María es la *tipología* de la Iglesia y del nuevo nacimiento que tiene lugar en la Iglesia. Es más: es el *Símbolo real* y la personificación de la Iglesia misma. Además, cristológicamente hablando, con la aparición de su Hijo, es el lugar del nuevo nacimiento. Por tanto, en tres aspectos, es decir, en lo que se refiere al nacimiento de Jesús, a la virginidad de la Esposa-Iglesia y a los nuevos bautizados, el acontecimiento de la

Encarnación no debe calificarse simplemente de "signo": es "sacramental"(55). Para comprenderlo, es necesario, en primer lugar, volver a apreciar la cualidad de signo del cuerpo humano como tal y de la integridad virginal en particular, y situarla en la perspectiva de ese proceso por el que el Logos se encarna: "El Verbo se hizo *carne"*. La misión del *Símbolo Real* de la "Inmaculada" (Ef 5,27), que cada vez más se entendía que era (necesariamente) "inmaculadamente concebida", es ser el modelo y la realización -en todos los aspectos- de la integridad cristiana. Esto se aplica igualmente, y en particular, a su cuerpo físico. Como dice Ambrosio, María realiza corporalmente lo que la Iglesia realiza espiritualmente. Además, la existencia de María se sitúa en la línea que separa el estado original del hombre (aún no implicado en el ciclo de la sexualidad y la muerte) y el estado final en el cielo, donde los que han resucitado "ni se casan ni se dan en casamiento, sino que son como ángeles en el cielo" (Mt 22,30s.).) Sobre la base de tales consideraciones de proporcionalidad teológica, la tradición de la Iglesia podría permanecer notablemente constante en su Magisterio y en su teología sobre la cuestión de *la virginitas in partu* sin llegar nunca a una definición, aunque no pueda demostrarse visiblemente el punto de contacto entre la dolorosa espera "veterotestamentaria" (en los auténticos dolores de parto del Mesías) y el nacimiento virginal "neotestamentario".(57 [56]) (Tampoco toda la dramática existencia de María entre los eones.) Y un último punto: cuando los Padres asumen con toda seriedad que la Iglesia "*meretrix*" debe ser revirginizada primero para convertirse en la Esposa virginal de Cristo, y por tanto de los cristianos individuales,no piensan que esto sea más milagroso que el hecho de que la Virgen conservara su virginidad.

c. Entre el tiempo y la eternidad

La mayor tensión, sin embargo, sigue siendo la última, la escatológica, entre el tiempo y la eternidad. Esta tensión debe surgir si María es la verdadera Madre de todos los vivientes, que, aun habiendo recuperado el paraíso (en su Inmaculada Concepción), da a luz al Mesías-Sción y a sus hermanos en el parto de la Cruz, como corresponde dentro de los confines de la naturaleza caída. O, podríamos decir, como es inevitable, dada la vulnerabilidad de un ser inocente en medio de la caída (cf. Isaías 26: 17 y 66: 7-9 tomados conjuntamente, en conexión con Apocalipsis 12). Aquello a lo que María da a luz, desde la pureza virginal del paraíso pero en los dolores

del tiempo y del "desierto" (Ap 12,6), es fruto para la vida eterna.

Después de lo que hemos dicho sobre la tipología entre María y la Iglesia (tipología que llega hasta la identidad), es imposible no ver un lado mariano en la imagen de la Mujer del Apocalipsis; allí la comunidad mesiánica da a luz no sólo al Mesías, sino también a su "descendencia" (Ap 12,17), lo que sólo es posible en la transición a la nueva comunidad cristiana. Es impensable que un escritor cristiano de finales del siglo I, utilizando la imagen de Sión en parto y dando a luz a la persona del Mesías, no tuviera en mente a la Madre física de Jesús, sobre todo si estaba cerca del compilador del Cuarto Evangelio.[58] Como quiera que entendamos los oscuros detalles de este capítulo de gran dramatismo, queda claro en todo momento que la Mujer está "en medio": la escena misma se representa "en el cielo", o "sobre el fondo del cielo" (no "*en* el cielo"), mientras que su destino ulterior se desarrolla en la tierra. Está adornada con el gran signo del cielo y, sin embargo, grita en sus pechos de nacimiento. Se le opone el "gran dragón rojo", idéntico a la "serpiente antigua, que se llama Diablo y Satanás", que sedujo a Eva y se propone devorar al Niño recién nacido. Así, su existencia queda totalmente expuesta y vulnerable; pero, una vez que el Niño ha sido "arrebatado a Dios", es llevado en alto sobre las alas protectoras del águila de Dios (Ex 19:4; Dt 32:11) a un lugar seguro preparado para ella en el desierto (Ap 12:14); sin embargo, será un tiempo de persecución, como lo significan los 1.260 años (Dn 7:25; 12:7). La serpiente vierte un diluvio para barrer a la Mujer, pero la tierra se traga el torrente mortal. Lo que sucede en la tierra a la Iglesia / María[59] y a los cristianos (Ap 12,17) -suspendidos como están entre el peligro y la seguridad- tiene su contrapartida en la batalla celestial entre las huestes de Miguel (el ángel guardián de Israel: Dan 10,13; 10,1) y del Dragón. La tensión dramática se extiende al cielo, y la ira del Dragón se enciende contra la Mujer como resultado de su derrota, su expulsión a la tierra y su rabia por la brevedad del tiempo restante. El drama terrenal es el resultado de una victoria decisiva ya ganada en el cielo.

Así pues, la Mujer está orientada hacia la eternidad. Está orientada a la eternidad en sí misma (en virtud de sus atributos celestiales), en su Hijo (que es "arrebatado a Dios"), en su adversario (que ha caído del cielo) y en su descendencia, "los que guardan los mandamientos de Dios y dan testimonio de Jesús". Así pues, la cuestión de su traslado (*transitus*) al cielo surge automáticamente. Las primeras leyendas

populares sobre la muerte de María y su posterior elevación al cielo[60] se atestiguan relativamente tarde (en el siglo VI, cuando la fiesta conmemorativa de María se refiere más claramente a su muerte), pero su núcleo es sin duda mucho más antiguo, posiblemente desde el siglo II,[61] pues las leyendas se acumularon en torno a la muerte (y martirio) de los Apóstoles. Predicadores y teólogos desconfían en general de todo lo legendario; cualquier elemento de este tipo fue rápidamente sustituido por sólidos razonamientos derivados de la consideración de toda la posición de María en la historia de la salvación, principalmente, por supuesto, el hecho de que fuera Madre de Dios. (Pensemos en las homilías teológicamente ricas sobre la Asunción de Teodosio de Alejandría [566][62] y en la predicación casi contemporánea de Teoteknos de Livias.(63)) En la predicación del primero, Jesús presenta a su Madre al Padre celestial: "Acoge a la que recibió a tu Hijo único en el mundo; tu Templo santo, que fue morada de tu Espíritu Santo". María es liberada de la muerte y transfigurada en presencia de Dios; es hecha semejante a su Hijo y se le concede una participación en su obra de rescatar a la humanidad de la muerte. "Ahora que estás libre [del pecado], levántate y lleva hasta los confines de la tierra esta libertad con la que he rescatado a toda mi creación". Los diversos aspectos de la misión de María se reflejan constantemente y se iluminan mutuamente en la obra de aquellos (y son prácticamente innumerables) que han predicado o escrito sobre la fiesta de la traslación de María. Hablan de su participación en la naturaleza humana antes de la Caída (María es la verdadera Madre sin mancha de los vivientes); de su participación física y espiritual en la venida del Redentor; de su sufrimiento con Él; y de su relación con la Iglesia como "Madre de todos", "Madre de todos los redimidos" y "Madre nuestra" (Theoteknos). Del hecho de que María ocupe esta posición, se deduce que es totalmente íntegra y santa en alma y cuerpo: esto es lo que se definió expresamente en el siglo XX.

En cuanto a la naturaleza del tránsito de María al cielo, ¿quién podría intentar expresarlo con las categorías de que disponemos? Todos los documentos antiguos hablan de su "muerte", y con razón, pero ¿de qué muerte se trata? Jesús murió asfixiado bajo el peso del pecado del mundo, y su Madre compartió este acontecimiento; no debía repetirse. Sin embargo, como su Hijo, está sometida a la ley de la mortalidad; no es una diosa (Teodosio, Juan Damasceno, Germano). Pero no es como pecadora que está sujeta a ella, y en esa medida Damasceno puede hablar en el mismo aliento de las muertes de

ambos: "Al Señor de la naturaleza no le pareció ningún desprecio someterse a la experiencia de la muerte; muere en su carne y aniquila la muerte por la muerte". Y en cuanto a María "[64] Andrés de Creta compara su dormición, su experiencia de la muerte, con el sueño de Adán en el paraíso, que le trajo la bendición de una compañera y un complemento, o con ese sueño en el que, en el rapto del éxtasis, somos remodelados a imagen de Dios.[65] La muerte de María, por tanto, fue una muerte "entre los eones", aunque externamente, como correspondía a toda la vida de la "humilde sierva", no tuviera nada de extraordinario.[66]

El papel dramático de María emerge tanto de su centro -como Madre virginal de Cristo- como de toda la amplitud de su ser, que parte de la humanidad supralapsaria, abraza a la humanidad caída y redimida y comprende el *estatuto* escatológico de la humanidad. Su papel es universal y, en cierto sentido (que debemos analizar con más detalle), coextensivo con el de Cristo: Cristo, como *ser humano*, necesita el complemento femenino tanto como el primer hombre; su "asociada" sale de su costado como en el caso de Adán. La diferencia esencial es que, como Hijo de *Dios*, Cristo está muy por encima de toda necesidad. (Que María sea Madre y Esposa depende únicamente del consejo absolutamente puro y libre del Dios trino). La Mujer (la "Inmaculada" de Efesios 5:27) que sale del Hombre mientras duerme en la Cruz no es tanto un don para él en su necesidad como el producto de su propia plenitud.

Esta relación de complementariedad sexual en el diferencial Dios/ criatura es irreductible, y, como empezamos mostrando, la díada del principio femenino es igualmente irreductible. Esto último no es algo que conlleve la Caída, en la medida en que la relación de la mujer con el hombre es distinta de su relación con el niño; en germen es anterior a la Caída, cristológico, en el sentido de que la mujer es esencialmente igual [*wesensgleich*] al hombre pero personalmente distinta de él [*personal-ungleich*]; procede de él y está orientada hacia él. Esto nos impide atribuirlo todo a un único "principio formal mariano".

Por último, María aumenta y supera la fecundidad de la primera "Madre de los vivientes", y en esa medida es el *typos* de la Iglesia. Pero, como demostró el desarrollo patrístico, el concepto de "*typos*" tampoco puede reducirse a un único principio. Puede significar que María, como Madre de Cristo, es el modelo "carnal" de la Iglesia (la Iglesia da a luz a Cristo "espiritualmente"); en este contexto, el aspecto veterotestamentario de María es prominente, lo que explica por qué el

Hijo rechaza a su Madre. Puede significar que ella es más: a saber, el modelo individual, real y completo para todos los creyentes; aquí se la ve como la recapitulación superadora de la fe de Abraham, como la Hija perfecta de Sión en la transición de la Antigua a la Nueva Alianza y a la Iglesia. Por último, puede significar que ella es el prototipo sin par de la Iglesia y, como tal, la meta escatológica de la Iglesia; así, María es el epítome personal de la Iglesia del Nuevo Testamento.

Desde este punto de vista, toda mariología que pueda concebirse está destinada a ser incompleta, a menos que al mismo tiempo permanezca vinculada a la cristología (como ya hemos mostrado) y esté integrada en la eclesiología (como tendremos que mostrar en lo que sigue).

5. *La respuesta de la Iglesia*

a. La Iglesia y Cristo

Hasta ahora, tanto en cristología como en mariología, hemos hablado habitualmente de la Iglesia como una entidad o "papel" específico en el teodrama; hemos dado por supuesta la existencia de la Iglesia. Sin embargo, nuestra discusión sobre cristología parecía descubrir ciertas dificultades para establecer un perfil claro de la Iglesia1. En efecto, la misión de Jesús es universal, por lo que "el mundo" (*kosmos*: 2 Co 5,19), el universo, y no un ámbito limitado, debe ser "reconciliado" por Él y "con Él" (Col 1,20). Y si Israel era tal reino, con una cierta apertura a la totalidad de las naciones, ¿el "mysterium" de Cristo, que añade ahora los gentiles no elegidos a los judíos elegidos, debe referirse en adelante a "todo hombre" (*panta anthropon*: tres veces en Col 1,28)? Esta dificultad se convierte en un claro desconcierto si, en la forma "original" del himno en Colosenses, lo que ahora se lee "cuerpo" de Cristo puede haber sido "el universo", siendo la restricción a "la Iglesia" debida a una interpolación posterior(2). Si, a partir de los datos históricos del Nuevo Testamento (tanto anteriores como posteriores a la Pascua), la Iglesia debe aceptarse simplemente como un hecho dado, lo que podemos hacer aquí es preguntarnos cuáles son las condiciones de su existencia, a la luz del acontecimiento universal de Cristo. Ya hemos abordado algunos aspectos fundamentales al tratar de los conceptos de "vocación" y "misión", pero allí no nos centrábamos específicamente en la realidad de la Iglesia como tal.

Como vimos al concluir nuestra cristología, todo el plan de Dios

abarca la creación y su redención y reconciliación: la creación ha de ser llevada a su hogar por el Hijo encarnado que da la "sangre de su Cruz" (Col 1,20) y el "cuerpo de su carne" (Col 1,22) por todos los hombres.

Lo primero que hay que decir del hombre, entendido como epítome de la creación, es que definitivamente no es Dios, pero existe "a imagen y semejanza de Dios", en una doble tensión: en primer lugar, comparte una naturaleza idéntica con todos los demás individuos, pero existe en esta naturaleza como sujeto consciente único; en segundo lugar, experimenta la complementariedad del hombre y la mujer; ambos han sido creados por Dios, pero la mujer está hecha a partir del hombre.

El hombre creado no es Dios, pero ha sido creado a imagen de Dios. Esto significa que, digamos lo que digamos de él, está por encima de Dios. Bíblicamente, esta situación es una prueba de la generosidad de Dios: para bien de todos, confía la libertad del ser independiente a otro, convirtiéndolo así en "imagen y semejanza" de sí mismo. En términos neotestamentarios podemos revelar aquí otras profundidades: el hecho de que la criatura esté "frente a Dios" es en sí mismo una imagen de la vida divina dentro de la Trinidad (en la oposición de hipóstasis); esto imparte una nueva dimensión de significado a la polaridad hombre / mujer. A su vez, ilumina el modo en que el hombre es una "imagen" en su naturaleza de espíritu consciente: esta "imagen" no se situará ahora unilateralmente en la naturaleza espiritual que es idéntica en todos los sujetos conscientes (la *imago Trinitatis in mente* de Agustín), sino también en la complementariedad de los sujetos, sin la cual la "imagen" nunca podría realizarse en términos de espíritu consciente. No importa si se contempla desde la perspectiva del Nuevo o del Antiguo Testamento: la Biblia no ve esta unidad como algo abstracto y sin mediación (de tal modo que todo lo diádico tendría que renunciar a una parte de sí mismo); más bien es la riqueza de la vida eterna, que puede permitir que la realidad que es "otra" participe en ella de tal modo que la unidad dada (todos los hombres, como espíritu, comparten una naturaleza idéntica) abarque el milagro de la unidad *individual* (por parte de cada sujeto espiritual); el segundo milagro es la bifurcación de los sexos con vistas a su interpenetración fecunda.

Sin embargo, ¿qué pasa si todo este orden creado se convierte en el fundamento del orden de la Encarnación y la redención que lo cumple? Y si, en Cristo (y en él crucificado), nos encontramos cara a

cara (*sōmatikōs*: Col 2,9) con la auténtica imagen (*eikōn*) de la naturaleza de Dios y Cristo recapitula en sí mismo la unidad de la creación (Ef 1,10)? Lo que vemos, inicialmente, es una tremenda concentración por ambas partes, por parte de Dios y por parte del mundo. Desde el punto de vista del mundo, el hombre Jesús se convierte en un icono de la Trinidad: en sí mismo, a través del Espíritu, representa al Padre. En cambio, desde el punto de vista de Dios, es el icono del mundo, que representa a todos los sujetos conscientes de la naturaleza humana, a partir de la sustitución real que realiza en su favor. Esto plantea la siguiente cuestión: Jesús, como Hijo de Dios y en su misión divina, tiene en vista a toda la humanidad (y ha traspasado así las limitaciones de un "pueblo elegido"); siendo así, ¿no debe su forma humana y concentrada[3] encontrar eco en una forma igualmente humana y concentrada? En la medida en que es un sujeto individual consciente, encontraría así un entorno social adecuado; en la medida en que es un hombre, encontraría la "compañera", la "novia" y la "gloria" que puede reconocer como "carne de mi carne y hueso de mi hueso". Sin embargo, todo esto tiene lugar a un nivel que envuelve pero que esencialmente trasciende las proporciones de la creación porque, al ser Hijo *de Dios*, su complemento y su compañera sólo pueden surgir de su propia sustancia. Sin embargo, aunque este complemento y compañero procede de él y, por tanto, puede llamarse su "Cuerpo" ("místico") -resultado de lo que su cuerpo físico sufre en la Cruz por la humanidad y de su "eucaristía", vista como una unidad-, no le basta con ver en ella *sólo a sí mismo*, su influencia, su obra. Porque *necesita a* la que ha nacido de él: ella ha de ser su "compañera" en su obra; cuando él ya no esté en la tierra como persona histórica, ella le representará y continuará su obra. En resumen, debemos ver en el escenario teodramático la misma magnanimidad y generosidad por parte de Dios que la que le llevó a permitir que la realidad creada gozara de libre asociación con él. En el plano de la gracia cristológica, esta asociación no puede ser ni anulada ni anulada: debe alcanzar su propia plenitud.

La figura de Jesús es concreta; de ahí que su complemento y compañera, dotada de libertad propia, habrá de tener una forma concreta, particular, en el contexto del mundo entero -un mundo que, en principio, ha sido reconciliado en su totalidad. (Pero esa "forma" será la forma aquí y ahora, única, del "reino de Dios" en progresiva expansión, o de esa parte de la humanidad que responde de hecho a la

llamada de Dios en Cristo y contribuye así a llevar a cabo la misión de Cristo, como su "compañera". En este sentido, la Iglesia (como Iglesia de los "gentiles") trasciende siempre su forma particular en cada momento, pues su meta es la fecundidad de Cristo, que se dirige a toda la humanidad. Así, trascendiéndose a sí misma, participa en la universalidad (o catolicidad) de la obra de reconciliación que Dios ha diseñado y realizado para todo el mundo.

A partir de estas complejas condiciones previas, podemos pasar a preguntarnos "quién" es la "persona" de la Iglesia.[4] Cualquier respuesta no debe infravalorar esta "personalidad" reduciéndola simplemente a la Persona de Cristo (α) ni sobrevalorarla en la línea de una *sizigia* gnóstica (β); debemos intentar explicarla según los principios que hemos establecido en nuestra cristología de la misión (γ).

α. Algunos hablan de Cristo y de la Iglesia (su "Cuerpo") como si constituyeran "una sola persona". Esto no es erróneo, pero es unilateral. Confunde la exégesis *prosopológica* ("¿Quién habla en este pasaje?") con la teología *cristológica*: según Agustín, puesto que la Iglesia es el Cuerpo de Cristo, un versículo de un salmo puede ser pronunciado en el "papel" (*persona)* de la Cabeza y otro en el "papel" del Cuerpo, mientras que, en términos de cristología, ambos forman una sola Persona. En efecto, hay que distinguir los "papeles" precisamente porque lo que hay detrás de ellos *no* son dos personas separadas. Agustín planteó la idea en formulaciones extremas, basándose en la afirmación de Pablo -aunque no es el único planteamiento paulino- de que el hombre, al amar a su mujer, se ama a sí mismo, a su propia carne (Ef 5,28): en la Iglesia, Cristo se enseña a sí mismo, se contempla a sí mismo, opera en sí mismo, se da a sí mismo, se santifica a sí mismo y pasa por sí mismo a sí mismo(5). Por consiguiente, Agustín puede decir: "*Christus sumus*"[6], sobre todo al pensar en el modo en que la Eucaristía nos media a Cristo. En Tomás de Aquino, el realismo de la relación Cabeza-Cuerpo entre Cristo y sus miembros en la Iglesia se muestra con un efecto significativo en la soteriología: debido a la unidad concreta entre ambos, formando *quasi unam personam*,[7] la Cabeza (que posee la *gratia capitis* para todo el Cuerpo) puede "merecer" por los miembros. Como contrapartida a la teología luterana de la justificación, Cayetano y varios teólogos de su escuela (especialmente Belarmino, Lessius, R. Tapper, J. P. Nazarius, J. Nacchiante), basándose en Agustín y Tomás, desarrollan la idea de que Cristo es también el *suppositum* o *hipóstasis* final de la Iglesia; por tanto, merece nuestra salvación en virtud de dos títulos: *sin* mérito por

nuestra parte en cuanto que merece personalmente como Cabeza de la Iglesia; y (por así decirlo) *con* mérito por nuestra parte en cuanto que obra en y a través de nosotros como nuestra Cabeza. De este modo era posible hablar (con Nazario) de "dos aspectos de la subsistencia" de Cristo, "uno en él mismo como Cabeza y otro en los fieles que participan de su gracia y de su amor"(8). Llevada a su conclusión lógica, la idea conduce bien a una pura *anhipóstasis* de la Iglesia (Karl Barth), bien a la identificación del cristiano como tal con Cristo9.

β. El camino opuesto es el que siguen (o eso parece) los primeros escritores cristianos, que afirman que la Iglesia posee un ser eterno, en su mayoría femenino, en asociación con Cristo.10 El conocido pasaje de la *Segunda Carta de Clemente* habla de la Iglesia espiritual como la "mujer" que respondió a Jesús, el "hombre", incluso antes de que se encarnara, y posteriormente apareció junto a él, en la carne, en su manifestación.(12 11) *El Pastor de Hermas* habla de una visión de la venerable Mujer que es "la primera de todas las criaturas".Estos pasajes se basan en varias afirmaciones de la Escritura, por ejemplo, la Iglesia es la Jerusalén celestial (Ga 4,26; cf. Hb 12,22) y la multitud de los elegidos antes de la fundación del mundo (Ef 1,3ss; 2 Tim 1,9; 1 Pe 1,20, correspondiente al Cordero inmolado desde la fundación del mundo: Ap 13:8). Textos como éstos desplazan los orígenes primigenios de la Iglesia del tiempo a la eternidad. Ortodoxa en sí misma, la idea puede revestir un ropaje gnóstico en Orígenes, cuando habla de la Iglesia existente como "Esposa" por toda la eternidad13 pero "caída" en el ámbito del tiempo a causa del pecado, tras lo cual Cristo abandona al Padre y a la Madre (la Jerusalén celestial) para "unirse a su esposa caída, y los dos se hicieron una sola carne".14 Tal perspectiva lleva a pensar que la Iglesia existía en una forma "maculada" y "adúltera" antes de Cristo, para ser posteriormente purificada por Él (cf. Ez 16) y remodelada. En un sentido más general, conduce a las numerosas referencias a "la Iglesia desde Abel" (como dice Agustín en sus últimos años) o "desde Adán",16 aunque el centro de interés no es tanto la Iglesia como compañera de Cristo, sino el hecho de que, incluso antes de Cristo, judíos y gentiles justos pertenecían a Cristo y dependían de su obra redentora.

Hay otro tipo de unilateralidad en aquellas visiones de la Iglesia que la ven construida principalmente por el Espíritu Santo. Aquí es el Espíritu Santo quien "da a la Iglesia el poder de subsistir como un todo auténtico. . . . No es que la Hipóstasis divina fundamente la Iglesia, sino que esta Hipóstasis, presente en la Iglesia, produce en ella una

subsistencia connatural a la Iglesia", haciendo que ésta aparezca "como una persona"17. En esta visión, por tanto, el Espíritu crea "la personalidad de la Iglesia" dotándola de los rasgos esenciales de una persona, a saber, memoria y conciencia.(18) Hay que añadir que quienes proponen este tipo de hipostatización de la Iglesia por el Espíritu son conscientes de sus límites19 y tienden a volver a una interpretación más cristocéntrica de la cuasi-personalidad de la Iglesia, en la que los miembros dependen de Cristo del mismo modo que las diversas partes y aspectos de una persona dependen de su centro último e incomunicable20.

γ. En consecuencia, muchos teólogos intentan establecer un equilibrio entre el principio explicativo cristocéntrico y el pneumatocéntrico de la Iglesia (entendida como "Esposa" y "Compañera" de Cristo). Charles Journet busca el nexo entre estos aspectos; por un lado, se acerca a la teoría de Cayetano, según la cual Cristo es la hipóstasis personalizadora de la Iglesia y -en la visión tomista- el instrumento por el que la Trinidad realiza la salvación. Pero Journet es igualmente consciente de la relación de pareja creada por la acción dadora de gracia del Espíritu, de modo que el diálogo entre Cristo y la Iglesia, en su nivel más alto, es un diálogo entre Logos y Pneuma.(22 21) Jacques Maritain sigue a Journet al preguntarse por la persona de la Iglesia,subrayando la autosubsistencia del ser personal de la Iglesia con respecto a Cristo: el amor que, en el Espíritu Santo, se derrama en las almas de los fieles hace resplandecer en todos ellos la única imagen de Cristo, en una unidad sobrenatural suficientemente real para que Dios la selle con el sello de la "*subsistentia*" (fundamento de la personalidad).23 Louis Bouyer, enfrentado a la misma cuestión, ve una "superexistencia sobrenatural" (*surexistencia*) en las almas unidas a la Iglesia por el Dios trino; esta *surexistencia* hace de ellas, en su *communio*, una imagen de la unidad tripersonal de Dios. Además, retomando un tema de la sofiología rusa, ve el plan del mundo de Dios preparado en el Logos divino, perfeccionado en María / la Iglesia como *sophia* femenina; en Cristo, el Logos se convierte en la representación masculina de Dios: la relación esponsal de estos dos es el cumplimiento escatológico de la salvación.24 En su síntesis, Yves Congar subraya ante todo que la Iglesia, como vivencia de la gracia y como institución, permanece dependiente (*suspendue*)(25) de las fuentes divinas de la gracia; es una en la unidad del plan divino de salvación (que comprende de antemano todas las predestinaciones particulares en la unidad que las

trasciende). Subraya que la unidad de la "Esposa", en sus raíces, es la unidad de toda la humanidad elegida, realizada progresivamente en la Iglesia como reino de Dios. María, en el sentido de Agustín, es un "miembro preeminente" de la Iglesia. Es discutible si este planteamiento hace justicia al hecho de que la Iglesia, como interlocutora de Dios, ha sido dotada de un ser autosubsistente. Aparte de Journet, Heribert Mühlen ha tratado la cuestión con más detalle,[26] y también expone una crítica de nuestro ensayo anterior en este campo.[27] Se aparta inequívocamente de los análisis puramente cristológicos[28] y pone el acento en el Espíritu, que ya es una "Persona" en la Trinidad, como el "Nosotros" del Padre y del Hijo, una "Persona de Personas";[29] así puede ser el principio de unidad en la Iglesia (la única *gratia increata*), el "Nosotros" de todos los que aceptan la gracia de Dios en Cristo. Pero esto tiene lugar en Cristo: el Espíritu crea el vínculo tanto entre los cristianos (dotados de carismas) como entre ellos y Cristo.[30] A los que objetan[31] que hace del Espíritu (y no de Cristo) el principio de la unidad de la Iglesia, el autor recuerda repetidamente que el Espíritu es siempre el Espíritu de Cristo, pues Cristo mismo, en su Resurrección, se ha convertido en un "*pneuma* vivificante" (1 Co 15,45; 2 Co 3,17); más aún, para Él mismo (aunque no para los demás), lo fue desde su unción con el Espíritu Santo.(.(33) [32]) De acuerdo con este punto de vista, Mühlen rechaza cualquier relación entre cristología y pneumatología y aboga por una solución trinitariaLe preocupan especialmente tres puntos. (1) El uso puramente analógico de la palabra "Persona" para las hipóstasis dentro de la Divinidad (ya que "Persona" en Dios no es un concepto genérico superior) y en particular para la "Persona" del Espíritu. No hay analogía alguna para la "Persona" del Espíritu; esta "Persona" surge como el "Nosotros" de las otras Personas[34]. El "Yo-escrito-en-grande" que se encuentra en el Antiguo Testamento proporciona una precomprensión del "Nosotros" de la Iglesia, pero nunca alcanza la intensidad e intimidad de este último[35]. (2) Ontológicamente hablando, en correspondencia con el orden de las Personas dentro de la Divinidad, el hombre Jesús adquiere la condición de persona antes de ser ungido para su misión por el Espíritu(36).[36] En consecuencia, los cristianos son siempre creados como personas irreductibles, incluso antes de ser "ungidos" por el Espíritu de Cristo y constituidos como un "nosotros", tanto entre ellos como junto con Cristo.[37] (3) Cuando Cristo, convertido en pneumático, se expande en la plenitud de la Iglesia, suceden simultáneamente (y "en una dialéctica permanente")

dos cosas:[38] Cristo da e inaugura lo que es suyo; así la Iglesia, en esa medida, es su "Cuerpo". También la pone frente a Él, en diálogo, y en esa medida la Iglesia es su "Esposa"(39). Esto sólo puede realizarlo el Espíritu, que es "Persona de Personas", mediador de la inmediatez. El Espíritu es la Persona que hace posible que la Iglesia, singularmente, diga "Nosotros", pero no es el "sujeto" de ésta.

Aunque hay mucha coincidencia entre el planteamiento de H. Mühlen y el nuestro, la comparación de ambos revela que él rechaza lo que hemos calificado de "inversión trinitaria"[40]; el orden de las Personas en el seno de la Trinidad debe conservarse también en la constitución de la Persona de Jesús. Así, la Encarnación aparece como un hecho activo del Logos[41] y no como la primera ocasión en que, en obediencia al Padre, se deja poner a disposición del Espíritu; lógicamente, la autoconciencia de Jesús es ante todo conciencia de su ser divino y sólo secundariamente (como resultado de su "unción") la conciencia de su misión. Con respecto a los sujetos creados, humanos, conscientes, Muhlen no distingue, como nosotros, entre el sujeto consciente y la persona (teológica); en consecuencia, no puede explicar la unicidad cualitativa de la persona. De hecho, dentro de lo que hemos llamado "sujeto consciente", establece una distinción entre un "yo" a priori-trascendental (el *ánima* de Tomás, en cuanto portadora tanto de sus potencias espirituales/intelectuales como de sus potencias sensoriales, vegetativas, corporales) y un "yo" a posteriori (el centro consciente de un acto); según Mühlen, la unión del Espíritu Santo con el ser humano tiene lugar inicialmente en el "yo" a priori más interno, antes de que la gracia santificante ejerza su influencia en el centro consciente del acto (como fe, esperanza y amor). Así, el "yo" interior se ve afectado cuando, por medio del Espíritu, es atraído al "nosotros" de la Iglesia[42]. Esta nueva definición, sin embargo, se da en categorías eclesiales aceptadas, en términos de participación en el oficio social (mesiánico) de Cristo por medio del carácter sacramental o de participación en su santificación personal por medio de la gracia santificante.

Según nuestro punto de vista, por el contrario, toda gracia implica también una misión (ilustrada por el modo en que el bautismo y la confirmación van unidos); y esta misión tiene tanto un efecto cualitativo, personalizador, como socializador. Si una misión es aceptada y llevada a cabo, desprivatiza el "yo", haciendo que la influencia fecunda de éste (a través de la gracia) se expanda a todo el "Cuerpo Místico" de Cristo. De este modo, se produce una

interpenetración mutua de las diversas misiones y de las personas que se identifican con ellas: esto es lo que se entiende por *communio sanctorum*. Evidentemente, no son sólo los bienes y valores de estas personas los que pasan a ser propiedad común, sino las personas mismas. Existe aquí una analogía con el modo en que Cristo (y, a través de él, todo el Dios uno y trino) se convierte en "propiedad común" de quienes comparten su carne y su sangre y su Espíritu Santo: no simplemente en lo que *tiene* (sus "méritos", por ejemplo), sino en lo que *es* -*si* todavía podemos utilizar palabras como "propiedad" en el ámbito del desinterés. "Carne y sangre" -la Eucaristía(43)- y "*pneuma* y vida" son inseparables (cf. Jn 6,53.63), lo que significa también que las explicaciones cristológica y pneumatológica44 de la Iglesia (que, por una parte, es el macrocuerpo de Cristo y, por otra, su Esposa y Compañera) se centran en dos aspectos de una misma realidad. Es posible, por supuesto, que Cristo, la Cabeza, se refiera a su "Cuerpo" -que ha surgido de su interior por medio del Espíritu Santo- como su "propia carne" (Ef 5:29), por lo que podría llamar a este cuerpo su propio "yo" ("L'Eglise c'est moi");45 pero, aunque esta última expresión no es errónea, en la Escritura la evita y, como "primogénito entre muchos hermanos" (Rom 8,29), prefiere decir: "Anunciaré tu nombre a mis hermanos" (Heb 2,12) y "Aquí estoy yo, y los hijos que Dios me ha dado" (Heb 2,13). Su Eucaristía es una acción de gracias a Dios por el hecho de que, a través de ella, sus hermanos se hacen libres, al haber sido dotados de *su* Espíritu de libertad (el Espíritu que nos capacita para hacer libres a los demás). Juntos forman un "Nosotros" común sobre la base de sus misiones interrelacionadas e interpenetrantes, y así, en el mismo Espíritu, pueden expresar su gratitud y deuda al Hijo y, con él, al Padre. Por otra parte, aunque ninguno de los hermanos pueda nunca, frente a Cristo, decir "yo" en nombre de la Esposa46, la Sagrada Escritura da finalmente voz a esta Esposa, junto con el Espíritu, en el Espíritu, pero no idéntica a él. Así, ella (que es también la Ciudad Eterna: Ap 21,9-27) lanza el grito: "Ven" (Ap 22,17), grito del que, leemos, se hace eco el que escucha.

b. La Iglesia a partir de María

También aquí debemos decir al menos una palabra sobre el lugar especial de María dentro del "Nosotros" de la Iglesia, que, frente al Esposo como su "Esposa", es una realidad femenina superadora. Cuando hablábamos de la "Mujer como respuesta"47, ella aparecía como una díada, como el "rostro" que responde y como el principio de

la fecundidad mutua, de la descendencia. En la relación entre Dios y la criatura, ésta se encontraba a una distancia infinita de Dios y, sin embargo, dotada de un órgano de receptividad fecunda, le respondía de modo femenino. Ahora bien, Cristo, desde el punto de vista de su persona, es Dios; desde el punto de vista de su naturaleza humana, es un hombre. Él suscita una respuesta, y el "rostro" que le responde no es sólo la humanidad creada en su conjunto, no es sólo la realidad femenina de la Iglesia como colectivo (bajo el epígrafe de "descendencia"), sino, necesariamente, una mujer individual; y esta mujer debe formar una unidad con el principio de fecundidad mutua. Tal mujer es absolutamente necesaria si ha de ser la Madre de Aquel que ha de encarnarse; debe ser inmaculadamente concebida (cf. Ef 5, 27) y una perfecta creyente en el sentido universal y católico. Esta mujer individual debe ser la misma que, dada la distancia permanente entre Dios y la criatura, se convierte en el vaso de la Iglesia (sobre la base de la Cruz y la Eucaristía) en el que se vierte la sustancia del Hijo, universalizada por el Espíritu Santo. El acto divino por el que Cristo se dota de un vaso, de una Esposa (Ef 5,26s), no es simplemente unilateral, pues el Agente divino-humano ha sido él mismo traído al mundo por una mujer. La cooperación de ella, la obra de quien sirve a la vez como mujer *y* como criatura, no se olvida: se integra en la de él. La redención y la pre-redención brotan de la misma Cruz, pero de tal manera que la pre-redimida es utilizada en la venida de la Iglesia. Ella está bajo la sombra del Espíritu; su tarea, tras su consentimiento, es formar al Redentor en su interior. Ahora, junto con los discípulos, recibe el Espíritu de un modo nuevo -el Espíritu que su Hijo envía sobre la Iglesia-, después de haber recibido primero el cadáver de su Hijo (en espíritu, al menos). ¿Quién puede decir si, en la Piedad, María es una mujer individual o la Madre de todos o la Iglesia en forma visible?

Anteriormente[48] dejamos que Efrén describiera el modo en que María entregó al Hijo a la Iglesia en forma de pan y palabra del Espíritu. Como allí se describe, María se siente abrumada por las vastas y desconcertantes dimensiones de este Hijo y Esposo; incapaz de reclamarlo como propio, sólo puede entregarlo a los demás, a la Iglesia. Pero es precisamente en este gesto, en el que María renuncia a su "yo", donde sale a la luz su misión ilimitada. Como hemos dicho, su misión, en el modo femenino y creatural, es dejar que las cosas sucedan; como tal, es perfectamente congruente con la misión masculina y divina del Hijo. Por tanto, es un prototipo concreto y

realizado de la Iglesia, y todas las demás misiones particulares de la Iglesia se integrarán en ella. Sin duda, esto no lo hará la misma María, sino el Espíritu, que es también el Espíritu de Cristo y el Espíritu que, anticipándose, modeló a la Madre y su consentimiento según el modelo del "No se haga mi voluntad, sino la tuya" del Hijo.

Aquí, como ya hemos dicho, existe un círculo inquebrantable: cada uno es "anterior" al otro. Es cierto que la prioridad del consentimiento "inmaculado" de María debe su existencia a la gracia, a la plenitud de gracia que se "merece" en la Cruz; pero es igualmente claro que, por la gracia, la posibilidad de esta plenitud en la Cruz depende, en parte, del consentimiento de la Madre. Por tanto, podemos mantener la afirmación de que la Iglesia, en cuanto sujeto, está incoadamente presente en María, y que también se la puede llamar centro personal de la Iglesia, en la medida en que cumple su misión personal mediante la entrega de su Hijo.[49] A menudo se dice que el Concilio Vaticano II "reintegró a María en la Iglesia";(50) esto no debe ir tan lejos como para hacerla desaparecer, como un mero miembro, en la realidad abarcadora de la Iglesia. También hay que tener presente la naturaleza histórica de la mujer, la díada; no por ser María Madre del Mesías es Esposa de Cristo (y, como su "Cuerpo", es su Esposo fecundo). La distinción debe mantenerse, aunque, desde el punto de vista más elevado (el propósito del Padre), se vea que todo encuentra su razón última en Él, incluida la *civitas Dei* que todavía está en camino hacia Cristo.

c. El drama interior de la Iglesia
Iglesia: Esposa e Institución

Hasta ahora hemos visto la personalidad de la Iglesia como el juego [*perichoresis*] de las misiones personales y sociales (entendidas como unidad de *gratia sanctificans* y *carisma*) en torno al centro, que es la misión de María. Y puesto que este centro contiene la tensión entre ser Madre y ser Esposa, podrá, sin renunciar a su función de centro, hacer partícipe de esta tensión a toda la Iglesia "nupcial". Así lo puso de manifiesto la reflexión patrística sobre la Iglesia (especialmente en Hipólito, Orígenes y Metodio):[51] junto con María, la Iglesia trae a Cristo al mundo en la forma de sus miembros; y el cristiano individual, en la medida en que es *anima ecclesiastica*, entra en el misterio de la Navidad y lo repite en su corazón.

Sin embargo, esto plantea inmediatamente otra pregunta: ¿Qué hace que la Iglesia "nupcial" y "maternal" sea fecunda de este modo?

La respuesta está en la creación de la Iglesia como "institución". Lejos de ser la antítesis del "acontecimiento" nupcial, la institución hace posible que este acontecimiento sea una realidad presente en cada momento de la historia. La institución garantiza la presencia perpetua de Cristo Esposo para la Iglesia, su Esposa. Por eso se confía a hombres que, aunque pertenecen a la modalidad femenina global de la Iglesia, son seleccionados de ella y permanecen en ella para ejercer su oficio; su función es encarnar a Cristo, que viene a la Iglesia para hacerla fecunda[52]. Todo aspecto institucional de la Iglesia fue preparado por Jesús durante su ministerio público. Es decir, debe su origen a ese período transitorio en el que María tiene que permanecer al margen, hasta que llegue la "hora" (Jn 2,4) en que, convertida *en Ecclesia*, pueda ser confiada al Discípulo Amado. Éste, a su vez, que también forma parte de la "institución", debe considerarla como su Madre.

A continuación examinaremos cinco aspectos de la relación entre la Novia y la institución. Será un breve resumen,[53] suficiente sólo para revelar los rasgos básicos del papel desempeñado en el teo-drama por lo que llamamos "Iglesia". Hay que evitar toda oposición tajante: al fin y al cabo, la propia "Esposa" no es más que la prolongación y el producto de la realidad viva de Cristo, y el hecho de que sea fecundada por la "institución" no hace más que garantizar el flujo constante de vida de él hacia ella. O dicho de otro modo: si el modelo de la emergencia de la "Esposa" desde dentro del Esposo es la emergencia supralapsaria de Eva desde Adán, el modelo de la fecundación de la "Esposa" por el Esposo es la relación sexual infralapsaria. Ambas relaciones prefiguran simbólicamente lo que sucede aquí, como puede verse fácilmente en la entrega del Cuerpo eucarístico de Cristo a la Esposa, la Iglesia (que es edificada por él). Esta entrega tiene un carácter tanto de acontecimiento como sacramental-institucional.

α. En primer lugar, está la tendencia encarnatoria definitiva, repetidamente afirmada por los Padres y por Agustín en particular: si Dios había de sufrir por nosotros y en nuestro lugar, sólo podía hacerlo como ser humano físico, capaz de sufrir. Por tanto, la "Esposa" (el "Nosotros") que es la compañera de este Hombre, como entidad social, debe tener una constitución corporal; no una elegida a voluntad por ella misma, sino una que sea parte integrante de su estructura esencial inalterable, que se corresponda con la vitalidad interior, pneumática, infundida en ella. Ambas cosas,

inseparablemente, son obra del Encarnado por medio del Espíritu Santo. Digo inseparablemente: porque donde hay vida real y continua, nunca hay oposición entre vida y forma. Incluso los protozoos tienen su ley interna de forma, y cuanto más alto es el nivel de vida consciente, mayor es la complejidad de la estructura que la sustenta. La Iglesia, como "Esposa", recibe continuamente su ser y su vida de los manantiales del Dios-hecho-hombre; no son creación suya. Esto es evidente, según el principio de la encarnación, en el hecho de que es el oficio instituido por Cristo el que imparte a la Iglesia la sustancia vivificante (en el sacramento de la Eucaristía) y la palabra de perdón (en la absolución sacramental). Así, la propia estructura "nupcial" de la Iglesia está hecha para reflejar esa dimensión de diálogo enraizada en su relación con Cristo.

β. El segundo aspecto complementa al primero y lo concreta: el acontecimiento en el que la Iglesia "nace" de Cristo es un acontecimiento continuo, que sucede aquí y ahora. La estructura permanente de los oficios en la Iglesia (la "institución") significa que tenemos garantizada la posibilidad de participar en el acontecimiento original en todo momento. También en este caso "vida" y "forma" se presuponen mutuamente. Así, la cohesión final de la palabra de Dios (que es "espíritu y vida", Jn 6,63) en la palabra de la Escritura es la condición previa para la disponibilidad permanente de "palabras de vida eterna" (Jn 6,68) en su prístina vitalidad, aunque sólo cuando son recibidas y comprendidas dentro del flujo vital de la "tradición" que conecta con el origen. Del mismo modo, es necesario que la justificación divina [*Recht-fertigung*] de los creyentes se sitúe en un orden eclesial de justicia [*Rechts-Ordnung*] ("derecho canónico") si se quiere recordar constantemente al creyente individual que sólo dentro de la Iglesia participa de este don de justicia [*Rechtsein*]; recibe esta justicia, que viene de Dios, dentro de ella y junto con ella. Así también, el "carácter indeleble" que recibe todo bautizado (y también todo confirmado, ya que ambos sacramentos, como don de la gracia y don de la misión, están mutuamente relacionados), garantiza que el cristiano permanezca potencialmente abierto a todo nuevo encuentro con el Señor; y el "carácter indeleble" impartido a todo consagrado a un oficio eclesial significa que permanece habilitado para realizar todo acto oficial previsto en favor de los fieles, independientemente de su propia indignidad.

γ. Ya hemos demostrado que el amor y la santidad subjetivos

presuponen el polo opuesto, es decir, un amor y una santidad objetivados dentro de la Iglesia. Tal polaridad se apoya y surge de la polaridad que existe en la vida y obra del Redentor; es necesaria en una Iglesia de pecadores que ha de ser atraída y elevada hacia Él.

Desde la perspectiva de Cristo, esto es así porque (según la "inversión trinitaria" que hemos descrito) se hizo obediente a la voluntad del Padre en el Espíritu Santo -que se había convertido en una "regla" despiadada- hasta el punto de sufrir la muerte, abandonado por Dios; no hay manera de tener parte en este Cristo si no es experimentando una "regla" igualmente objetivada. Sin embargo, el Espíritu Santo, como "objetivación" del amor recíproco del Padre y del Hijo, es al mismo tiempo su más íntima subjetividad e intimidad: esto significa que -desde las profundidades de la Trinidad, pasando por la Cruz, hasta la Iglesia- el amor y la obediencia son inseparablemente uno. Hemos hablado de ello en otro lugar y debemos asumirlo aquí[54].

Sin embargo, desde la perspectiva de la Iglesia imperfecta de pecadores, es esencial que exista no sólo la realidad de una Iglesia santa subjetivamente perfecta (*ecclesia mariana immaculata*, que naturalmente incluye la Iglesia celestial perfeccionada a la que "hemos llegado": Heb 12:22), sino también la realidad de una santidad objetivamente perfecta en el oficio centrado en Pedro y todo lo que implica. Porque sólo en virtud de esta santidad objetiva está el titular facultado y obligado a formar a hombres imperfectos en el núcleo perfecto de la Iglesia. A menudo hemos señalado[55] que, para no aparecer como hipócrita ante la comunidad, el titular debe hacer dos cosas: adquirir un "anticipo" de amor subjetivo hacia sí mismo (cf. Jn 21,15) de la comunidad de amor y, en consecuencia, inclinar todas sus fuerzas para armonizar su vida con el ethos de su oficio. Estos dos elementos, considerados conjuntamente, conducen al punto siguiente.

δ. Los acontecimientos redentores de la Encarnación, culminados en la Cruz, han liberado a los hombres de las ataduras del pecado; y el Espíritu que Cristo envió a la Iglesia en Pentecostés, desde el Padre, es el Espíritu de la libertad y de la filiación: este Espíritu impulsa al creyente hacia el Sí pleno y mariano. Sin embargo, el hecho de que hayamos sido "llamados a la libertad" (Ga 5,13) significa que hemos sido llamados a seguir a Cristo: liberados sobre la base de la Cruz, somos orientados en la dirección de la Cruz, hacia una nueva forma de servicio (Rm 6,18s). Esto se aplica no sólo a los miembros imperfectos de la Iglesia, que deben ser educados en el amor perfecto por los

responsables de la Iglesia, sino a toda la Iglesia en su perfección mariana. El Hijo de María la hizo pasar por la más dura escuela del discipulado de la Cruz; cuando sufrió desaires y alejamientos durante su ministerio público, no era sino el prototipo de la Iglesia sometida a la "regla" objetivada del Espíritu, la "vara de hierro" (Ap 12,5; 2,27; 19,15; Sal 2,9).

Así pues, los que han recibido un cargo en la Iglesia del Señor deben encontrar pastos para sí mismos y para los que les han sido confiados, según la regla del discipulado de la Cruz. La vida de Pablo muestra cómo puede y debe hacerse esto. También se deduce, sin embargo, que quienes han sido formados por el ministerio y la disciplina de la Iglesia, por la autoridad de Cristo, están así iniciados en la mente de Cristo; han alcanzado verdaderamente la mayoría de edad en un sentido cristiano; esto les da un conocimiento existencial de la verdad cristiana que es igual al que posee la Iglesia en sus representantes oficiales. La santidad perfecta es también sabiduría; es a María, y no a Pedro, a quien se llama "Sede de la Sabiduría". La Iglesia es la "Esposa" de Cristo, y al mismo tiempo está dotada de una vertiente oficial e institucional: en este entrelazamiento reside la constitución interior y dramática de la Iglesia.

ε. Finalmente, esto puede explicarse por referencia a la tensión entre el oficio "episcopal" y el oficio "profético", tal como lo expone Newman.[56] La tradición y el instinto de fe son de la esencia de toda la Iglesia (mariano-petrina). Pero el episcopado debe custodiar la autenticidad del sentido "profético" de la fe que está vivo en todo el pueblo; debe evaluarlo y mantenerlo puro. Por otra parte, el episcopado, por esa misma razón, tiene que prestar atención a este oficio "profético" de toda la Iglesia, y cuando sea necesario debe aprender de él (como cuando el Discípulo Amado le dice a Pedro: "Es el Señor", Jn 21,7). Pues Newman, en su camino hacia la Iglesia católica, tuvo una intuición crucial: durante la crisis arriana del siglo IV, aunque varios santos obispos expusieron la posición ortodoxa, fueron sobre todo los fieles ordinarios, y no el episcopado, quienes proclamaron y mantuvieron la tradición divina confiada a la Iglesia infalible.

Sólo la Iglesia católica posee este carácter bipolar de santidad mariana, subjetiva, y de santidad petrina, objetiva. Constituye su tensión dramática interior irreductible y es lo que hace de ella la prolongación ("plenitud", "cuerpo") de Cristo, así como su compañera ("Esposa"), permitiéndole participar en la misión redentora de Cristo y,

subyacentemente, en su ser trinitario. Hay dramatismo en el encuentro entre el conocimiento experiencial del creyente, que procede de la plenitud de Cristo, y el conocimiento oficial de la autoridad, que es impartido por Cristo directamente. Estos dos modos de conocimiento se presuponen mutuamente. Así, María, la *(ecclesia) immaculata*, está en escena antes de la llamada de los Apóstoles, pero la comunidad concreta se construye sobre la "roca" del apostolado; también la declaración de amor de Pedro ("¿Me amáis más que éstos?") presupone un "anticipo" de amor por parte de la Iglesia mariano-joanina. Este "anticipo" sigue siendo permanente en la medida en que la Iglesia oficial debe iniciar a la comunidad en el amor, lo cual sólo es posible, en general, si esta parte institucional de la Iglesia posee ella misma el amor. En este punto sólo podemos establecer analogías:

> En el *sacramento*, que obra ex opere operato, el elemento divino es máximo a pesar de la cooperación humana, ya que Cristo ha querido hacer del sacramento un signo eficaz de su presencia. . . . En *el anuncio del Evangelio*, el elemento humano tiene una participación sustancialmente mayor, hasta la definición más solemne. . . . Y, finalmente, el elemento humano (y demasiado humano) tiene su mayor alcance en la función *pastoral*, particularmente en la guía autorizada de la vida de la Iglesia en su totalidad y de la vida de cada creyente individual. . . . La única garantía que tenemos en este caso es que los errores cometidos por los instrumentos humanos del dominio de Cristo no podrán destruir a la Iglesia en su conjunto.57

Sin embargo, esta analogía no justifica la correspondiente desconfianza del creyente hacia la Iglesia institucional. Más bien invita al individuo a examinar, en la fe, su propia conciencia, que sólo es conciencia cristiana si se deja guiar por la gran corriente de la revelación -interpretada por la tradición y la enseñanza oficial de la Iglesia y conservada en la Escritura- y entra en ella. Teniendo en cuenta todo esto, es posible que la Iglesia oficial plantee exigencias, según la mente de Cristo, que parezcan ininteligibles y extremas a un individuo o a un grupo; no hay nada extraño en que Cristo nos conduzca por el camino de la Cruz no sólo en persona, sino también, con toda seguridad, a través de la institución que Él mismo ha designado. El elemento de confrontación, que surge cuando la comunidad imperfecta no comprende tal exigencia, retroalimenta a la institución y la pone bajo la Cruz (1 Co 4,8ss.) Las disputas son posibles en la Iglesia; lo que exigen no es una especie de "amor a la Iglesia"; se necesita más: a saber, la comprensión, en la fe, de su constitución más íntima. Porque la Iglesia es producto de la

obediencia absoluta de Cristo, una obediencia que le llevó a la Cruz.

C. LA IGLESIA DE JUDÍOS Y GENTILES

1. La Iglesia como "pueblo"
Reunida de muchos "pueblos"

Hasta ahora hemos considerado a la Iglesia sobre todo en lo que se refiere a su forma. Aunque procede de Cristo, es su pareja femenina, su "compañera". Fecundada por su Espíritu (incluida la fecundidad de su parte objetiva, oficial), contribuye a su obra en el mundo con su fecundidad, que es *la suya* en ella. Sin embargo, hasta ahora no hemos destacado el hecho de que ella trasciende necesariamente (5a) la forma en la que es discernida.

Esto sólo puede quedar claro si la Iglesia ya no es vista en primer lugar como una cuasi-persona en el teo-drama, sino directamente, existiendo en la dimensión social como un "pueblo" entre muchos "pueblos"; en concreto, la Iglesia es el "Pueblo de Dios" formado por judíos y gentiles. Inicialmente, la nación judía es vista en su particularidad; cuando se añade el elemento gentil, significa que esta particularidad se abre a la totalidad ilimitada de la humanidad. Esto concuerda con la afirmación teológica de que la Palabra de Dios, hasta entonces dirigida a Israel, se ha hecho ahora "carne", es decir, hombre: así la Palabra de Dios adopta la forma y la fuerza expresiva del hombre como tal. Es cierto que el mismo Israel, desde el principio (desde la promesa a Abrahán de que todas las naciones de la tierra serían bendecidas en él y en su descendencia), era autotrascendente, orientado hacia la humanidad en su conjunto; la tensión entre particularidad y universalidad no es un rasgo exclusivo de la Iglesia de Cristo, sino que ya se aplicaba a Israel, en cuya herencia se consideraba que entraba la Iglesia. La pregunta es: ¿hay algo nuevo y original, con respecto a Israel, en la pretensión de catolicidad de la Iglesia?

Esto dirige la atención hacia ese punto del escenario teológico mundial que es a la vez el centro de la tragedia de Dios y de la humanidad -el No de Israel a lo que, en la perspectiva cristiana, habría sido su plenitud- y también el lugar de nacimiento de la Iglesia (en la medida en que la Iglesia, al surgir de Israel, se distingue de este último). La diferencia entre Israel y la

La Iglesia cristiana no es que Israel tenga una apertura ("formal") a

"todas las naciones", mientras que la Iglesia cristiana tiene una misión mundial explícita; radica en la tragedia que se desarrolla en los Evangelios y en los Hechos de los Apóstoles, que "los suyos no le recibieron" (Jn 1:11) -y aquí "los suyos" debe tomarse principalmente en un sentido étnico, no individual. Así pues, la Iglesia surge como resultado de una tragedia -central en la historia del mundo, interpretada teológicamente-, pero su último acto no se ha representado, con el resultado de que la esencia de la "persona" y el "papel" de la Iglesia aún no se han establecido, de manera singular. Si el No de Israel resultara no ser definitivo, ¿cambiaría la forma de la Iglesia, y de qué manera?

Esta cuestión es tanto más extraña cuanto que el aspecto étnico parece ser específico de Israel, algo a lo que no se puede renunciar; ¿cómo podría permanecer intacto, dado el principio de origen de la Iglesia, que es el de un "renacimiento" de lo alto, del "agua y del Espíritu" (Jn 3, 3 ss.)? Pero dejemos por el momento el núcleo de esta cuestión y observemos simplemente que la Iglesia de Cristo, tanto frente a los judíos como frente a las naciones gentiles, sólo puede calificarse de "pueblo" en sentido puramente figurado. No hay una secuencia procreadora con raíz propia en la que puedan insertarse otros vientres secundarios; el principio es sobrenatural desde el principio, aunque no exclusivamente espiritual, ya que el *cuerpo* de Cristo es la realidad global, que engendra los "miembros".(1) Las referencias neotestamentarias a la Iglesia como "Pueblo de Dios" son siempre citas del Antiguo Testamento;2 aunque esto demuestra la continuidad entre los "Testamentos", no debe ocultar la diferencia fundamental. Al principio, Israel se mostró relativamente abierto a la admisión de extranjeros, pero la incorporación completa de los "prosélitos" a su ámbito étnico se hizo cada vez más difícil. En la Iglesia, por el contrario, desde el principio, la pertenencia descansa en la libre decisión del individuo, venga de donde venga (Hch 2,9s, 41): la incorporación a la comunidad se realiza mediante el bautismo y la eucaristía.

Por otra parte, el veredicto, "los suyos no le recibieron" es seguido por: "Pero a todos los que le recibieron. . . ." En otras palabras, también hay un Israel que *sí* lo recibe. Pablo, que se incluye a sí mismo en este Israel, lo llama el "resto" del que habían hablado los profetas. Así pues, Israel está realmente disuelto en la "síntesis" que se ha realizado en Cristo mediante la ruptura del muro de separación (Ef 2,14), síntesis que persiste, por tanto, en su Iglesia. Sin embargo, dado

que este "resto" contiene todo lo que tiene validez duradera en Israel, incluida la auténtica realidad "carnal", así como la plena trascendencia, es decir, la apertura a la totalidad de la naturaleza humana, cabe preguntarse qué hay de nuevo en el cristianismo, en qué sentido va más allá de Israel. Dicho de otro modo: ¿Se ha producido de hecho una verdadera síntesis? Una mirada al Antiguo Testamento no sólo muestra que contiene todo el vocabulario conceptual empleado por el Nuevo: también constituye una comprensión espiritual preliminar de todo lo que se proclama y experimenta como "nuevo" en el Nuevo Testamento. En respuesta podríamos señalar que tal lectura de la Antigua Alianza sólo es posible a la luz de la Nueva, que ilumina cosas ocultas en aquélla (*Novum in Vetere latet, Vetus in Novo patet*). Pero si esas cosas están realmente ahí (y no proyectadas en ella a posteriori), ¿no puede constatarlas la observación neutral?

Es necesario recordar aquí una serie de características centrales. La elección se basa en la pura gracia; la redención no es sólo de la esclavitud externa, sino, ante todo, de la culpa, mediante el perdón de los pecados[3], sobre todo si se confiesan y se arrepienten[4]; así, el Bautista puede bautizar "para el perdón de los pecados". Además, la fe es la actitud fundamental, y el mandamiento de amar a Dios ocupa un lugar central; los ritos sacrificiales externos (que originalmente no se exigían en absoluto: Amós 5:21; Jer 7:22) quedan obsoletos por la conversión interior (Sal 51) y una mente y un corazón de "alianza" (Os 6:6), con el resultado de que, en Qumrán, el culto del Templo ya ha sido trascendido. Hay una conciencia constante de la presencia especial de Dios en el pueblo; toda la nación presta un servicio sacerdotal a Dios en el mundo, un mundo que (como encontramos a menudo en los textos tardíos) fue creado originalmente por el bien de Israel y que se mantiene en pie gracias a la oración y el ministerio de Israel. Existe la realidad de la expiación y de ocupar el lugar de otro, de diversas formas de mediar en la salvación(5). Existe la extrañeza de Israel entre las demás naciones; al menos en el judaísmo tardío, Israel se considera en general un extraño en la tierra (los escritores apocalípticos, Filón). Está el concepto de personalidad corporativa (el "macro yo"), que permitió a la Iglesia verse a sí misma como el "Cuerpo de Cristo". En el período final de la Antigua Alianza, las grandes promesas se aplican al tiempo presente: Qumrán se entiende a sí misma como la "Nueva Alianza"; se ha producido una circuncisión de los corazones y el Espíritu ha sido derramado sobre todo el pueblo.

La idea de la resurrección de los muertos cobra cada vez más importancia (cf. Hch 23,6), al igual que la idea de la mediación de Israel en la creación. (En todo caso, según esta última, Israel fue el "primer pensamiento" del Creador, sobre el que descansa el resto del universo. Más tarde, Cristo aparecerá como el mediador de la creación y el que reúne todo el universo). Las tendencias universalistas ya habían irrumpido durante el Exilio: las naciones deben integrarse o edificarse en Israel (Jr 12,16). Y en esta misma época creció la religión de esa "pobreza de espíritu" con la que Jesús comienza su predicación. . . . Todas las diversas concepciones de Israel que se desarrollaron a lo largo del tiempo, sucesiva y concomitantemente, se fueron abriendo camino hacia la Iglesia.6 Así, muchos podrían hablar de hecho de una "identidad" entre "Sinagoga" e "Iglesia"; representan "la misma realidad" porque, tomadas en conjunto, constituyen el "único e indivisible Pueblo de Dios".(8 7) Tales afirmaciones recuerdan todo lo que dijeron los Padres sobre la unidad de la ciudad (agustiniana) de Dios "desde Abel";por ejemplo, la idea de Ireneo de que el Logos "se acostumbra" bajo la Antigua Alianza "a habitar entre los hombres", o la idea que se encuentra en la interpretación de Orígenes y Gregorio de Nisa del Cantar de los Cantares, de que el Logos viene "saltando sobre las colinas", en tiempos precristianos, hacia su Esposa que espera.

Sin embargo, los Padres, incluidos los mencionados aquí, están tan lejos de equiparar el antiguo y el nuevo Pueblo de Dios como los Evangelios y Pablo (a pesar de la referencia de este último a la fe justificadora de Abraham y al hecho de que los cristianos son hijos espirituales de Abraham). A pesar de todas las ventajas de que disfrutan los judíos compañeros de Pablo (Rom 9:4s.), les falta la crucial "piedra angular" (Ef 2:20). Y este defecto es tan terrible que Pablo "pudo desear ser maldito y excluido de Cristo por causa de sus hermanos, sus parientes de raza" (Rm 9,3); y Agustín, a pesar de su visión de la unidad de la "Ciudad de Dios", pone a Israel del lado de la *Civitas terrena*9. Así, también, Orígenes considera la Antigua Alianza como el molde de arcilla producido para fundir el bronce de la Nueva y después destrozado(10).

Esto conduce inevitablemente al punto en el que el único Pueblo de Dios se divide en dos. Se trata de la "ruptura primordial" (E. Przywara) que tiene lugar en el nacimiento de la Iglesia cristiana y que confirma dos cosas: en primer lugar, Israel se niega a franquear el umbral al que -cristianamente hablando- conducían sus caminos (pues el

pensamiento y el discurso neotestamentarios presuponen y utilizan constantemente esos caminos); en segundo lugar, en forma de "resto", franquea efectivamente el umbral, con el resultado de que, una vez franqueado, ya no es simplemente uno con su pasado, sino que entra realmente en una "síntesis". Se ha derribado un muro de separación, que no es otro que el muro de la particularidad de Israel; era este muro el que, a pesar de las tendencias universalistas de Israel, impedía que las "naciones" se unieran a Israel para formar un todo homogéneo.

Siendo así, la cuestión de la actividad misionera del cristianismo hacia las "naciones" es muy diferente de la cuestión del entendimiento entre cristianos y judíos. La actividad misionera cristiana puede plantear problemas complejos: en primer lugar, el de la asimilación crítica de las imágenes existentes de lo divino en el contexto de la revelación cristiana, en la medida en que tales imágenes pueden convertirse en una expresión válida de ese "único nombre bajo el cielo, dado a los hombres, por el que debemos salvarnos" (Hch 4,12). En cuanto al entendimiento entre cristianos y judíos, sin embargo, debemos tener siempre presente que Cristo, como hombre, tiene una gran deuda con la tradición de la historia de la salvación de su propia nación -pues "la salvación viene de los judíos" (Jn 4,22)-, aunque, en la perspectiva cristiana, los judíos en su conjunto sigan orientados hacia esa salvación; la única cuestión relevante es si están dispuestos a encontrar su salvación en Cristo o prefieren esperar a otro Mesías, que (según la predicación de Pedro en Hch 2,38s. y 3:17 ss.) será el mismo.

Por lo que respecta a la teología cristiana (y esto es lo único que nos interesa aquí), la relación entre la Antigua y la Nueva Alianza sigue siendo dialéctica[11]. La teología no puede abrazar una simple "identidad" entre el Pueblo de Dios y la historia de la revelación, pues de algún modo esto convertiría a Cristo en un mero elemento constitutivo del proceso total. Tampoco puede abrazar una simple oposición (marcionita) entre Sinagoga e Iglesia, donde la primera es la *sarx (gramma*) y la segunda es el *pneuma*. En la Alta y Alta Edad Media, y en Bizancio, las tendencias monistas en la historia de la salvación condujeron al "uso de los Libros de Josué y de los Jueces como libros de texto para la guerra santa; los reyes debían ser -literalmente- nuevos Davides y nuevos Josías, y los sacerdotes debían tomar la espada..."(12). [12] Este monismo pervive hoy en la "teología de la liberación". En cuanto a los dualismos en la historia de la salvación, separan la realidad cristiana del tallo del "olivo cultivado" (Rom

11:24) y hacen que se marchite y se distorsione en antisemitismo.

La pregunta final es la siguiente: ¿Es posible superar la dialéctica? ¿Y no sobre la base de los esfuerzos humanos en el diálogo, incluyendo todas las admisiones de culpa y humillaciones necesarias, sino (por así decirlo) en el nivel divino, en el nivel de la propia economía de la salvación? En este punto se enfrentan dos enfoques teológicos. Charles Journet (inspirándose en parte en Leon Bloy y en parte en Jacques Maritain) y H. M. Féret, O.P., querrían concebir la perspectiva paulina de la conversión de "todo Israel" (Rm 11,26) como un acontecimiento dentro de la historia. Para E. Peterson, Karl Barth y G. Fessard, en cambio, sólo puede tratarse de un acontecimiento estrictamente escatológico. Para Peterson,(13) "el concepto (judío) de elección. . sólo puede trascenderse en el tiempo escatológico; . . en lo que se refiere al tiempo mundial, Israel es y sigue siendo el único pueblo elegido; ninguna de las naciones gentiles puede ser adoptada jamás como Pueblo de Dios, ni puede siquiera intentar recrear el papel del pueblo elegido. Sin embargo, el tiempo de la Iglesia es el tiempo escatológico; ha comenzado con la llamada de los gentiles a convertirse en Pueblo de Dios"14. Así pues, Israel y la Iglesia viven en tiempos diferentes. En el tiempo del mundo, "ninguna potencia mundial podrá erradicar el judaísmo"; pero como las promesas de Dios no conocen límites, "la separación de la Sinagoga de la Iglesia no es todavía definitiva". De hecho, "permanecen unidas hasta el Último Día"(15). Dada esta dualidad temporal, se plantea la cuestión de si Israel podría haber pasado del tiempo mundial al tiempo escatológico, y de qué manera. En otras palabras, ¿cómo puede el remanente que pasó a la Iglesia ser "el Israel de Dios" (Gal 6:16), mientras deja atrás al Israel "mundano" *kata sarka* (1 Cor 10:18)?16 Karl Barth enfatiza con mayor fuerza que "la comunidad de Dios y su elección. . existe según el decreto eterno de Dios como Pueblo de Israel (en toda su historia pasada y futura, *ante* y *post Christum natum*) y al mismo tiempo como Iglesia de judíos y gentiles";17 sin embargo, no están asignados a dos eones diferentes, sino que "exponen" y "exhiben" la permanente doble cara del acontecimiento de la Cruz, que es a la vez juicio y misericordia de Dios. Así, a lo largo de toda la historia del mundo, Israel "tiene que mostrar también la falta de voluntad, la incapacidad y la indignidad del hombre respecto al amor de Dios que se le dirige"; la Iglesia "tiene que mostrar al hombre pecador la buena voluntad, la disponibilidad y el honor de Dios". Pero ambas partes están inseparablemente unidas, no sólo en la medida en que Israel es

el "origen secreto de la Iglesia" (y, por tanto, la Iglesia es el "destino revelado" de Israel)[18] , sino a un nivel más interior: "La Iglesia sólo conoce la miseria del hombre en la medida en que también Israel vive en ella como reflejo del juicio divino"[19] (Aquí hay que añadir sin duda lo contrario, a saber, que el sufrimiento mesiánico, salvífico, está presente de manera oculta en el juicio y el sufrimiento de Israel). La idea de que ambos aspectos de la Cruz tienen que ser "expuestos" simbólicamente a través de la historia del mundo no deja opción a Israel; para Barth, al menos, cualquier opción de este tipo es siempre parte de una necesidad inherente a la revelación divina. Para G. Fessard, Israel (es decir, el Israel rechazado) y la Iglesia (es decir, los gentiles convertidos, según Romanos 11)[20] se convierten en "dimensiones existenciales" permanentes y definitivas de la historia teológica mundial, tanto a nivel de la nación como a nivel individual;[21] son actitudes universales, ilustradas de forma ejemplar en la polaridad (en la época precristiana) entre judío y gentil y (en la época postcristiana) entre gentil convertido y judío recalcitrante. L. Bouyer pone el dedo en la llaga en el hecho de que, en la segunda generación, la Iglesia surgida del judaísmo se había convertido casi totalmente en una Iglesia gentil, en lugar de continuar como una Iglesia compuesta por judíos y gentiles. La Iglesia fracasó en su misión hacia los judíos, al igual que Jesús había fracasado. Pero "podemos suponer que la Iglesia no alcanzará su forma definitiva hasta que haya redescubierto la Iglesia judeo-cristiana"[22]. A la luz de esta observación, debemos preguntarnos si el tipo de síntesis que Bouyer tiene en mente es posible en absoluto.

Todos estos enfoques, por diferentes que sean, coinciden en atribuir un papel, reconocible dentro de la revelación y la teología cristianas, a la existencia de Israel en el tiempo postcristiano. Aquí, a diferencia de Journet[23] y sus allegados, este papel se considera permanente y duradero durante el tiempo del mundo actual. De hecho, los que adoptan el punto de vista contrario, es decir, que Israel está destinado a ser absorbido y disuelto en la Iglesia (ésta es su esperanza, al menos), traicionan una cierta ingenuidad, teniendo en cuenta la estructura global de Israel. Fessard dice que niegan toda verdad válida, en el conjunto del "tiempo" de la Iglesia, a toda la teología dialéctica de la historia propuesta por Pablo[24]. Karl Barth diría que la propia Cruz de Cristo perdería su forma históricamente manifiesta.

Hay un pasaje extraño en los *Pensées* de Pascal: "Si todos los judíos se hubieran convertido por Jesucristo, sólo tendríamos testigos

sospechosos. Y si hubieran sido exterminados, no habríamos tenido testigos en absoluto"[25] También observa: "Los que encuentran difícil la fe tratan de justificarse señalando la incredulidad de los judíos. Si la cosa es tan obvia, ¿por qué no creen? Pero es su negativa a creer lo que constituye el fundamento mismo de nuestra fe"[26] El veredicto final de Pascal es el siguiente: "La nación judía se dividió en dos en la época del Mesías. Los que eran espirituales abrazaron al Mesías; los que eran carnales permanecieron como testigos de él"[27] Agustín había dicho esencialmente lo mismo: "No fueron muertos, sino dispersados para que, aunque carecieran de la fe salvadora, conservaran el recuerdo de aquello con lo que podrían ayudarnos y sostenernos, es decir, sus libros...". Para Agustín, sin embargo, como vimos, incluso el Antiguo Testamento era una parte (aunque una parte especial) de la *Civitas terrena*: aunque simbolizaba nuestra ciudadanía celestial, no la impartía.(29) Por eso puede decir que Agar-Israel es una *imago imaginis* (siguiendo a Gálatas 4:21ss.),(30) simbolizando al "Israel según la carne" -que es en sí mismo un símbolo.

Así pues, todo converge en esta pregunta: ¿Cuál es la estructura de Israel y cuál es su "papel" en la historia de la salvación? ¿Cuál es el significado de su Sí y de su No al cumplimiento en Cristo? Arrojar luz sobre esta cuestión nos ayudará a definir el papel de la Iglesia.

2. Israel

a. Elegidos en Abraham

Ya hemos tratado de la ley de la elección-vocación-misión tal como opera en la historia[1]. Personas aparentemente inadecuadas, sin sospechar nada, son apartadas de sus negocios y proyectos terrenales y elegidas para una misión para llevar a cabo los planes de Dios. Una y otra vez hubo que inculcar a Israel que su elección era libre, por gracia, frente a la creciente tentación de considerarse digno de Dios, es más, necesario para Él.[2] Hemos subrayado que, teológicamente hablando, toda elección, es decir, incluida la de Israel, debe tener lugar dentro de la elección y misión omnicomprensivas de Cristo; en el contexto actual, esto se vuelve problemático en la medida en que la elección de Abraham ya contiene la promesa de bendición para todas las naciones, y la misión universal y salvífica de Israel está claramente confirmada en los pasajes relativos al Siervo Sufriente. La cuestión es, por tanto, si la elección-vocación-misión de Israel puede cumplirse de forma lineal, por así decirlo, o si en un determinado momento debe

trascenderse cualitativamente si quiere llegar a cumplirse. Para el propio Israel, sigue siendo una cuestión abierta. Abraham es representado como el antepasado físico de las naciones circundantes, de modo que sus reyes que acuden a Jerusalén al final de los tiempos para rendirle homenaje (Is 60:3, 5; 66:20; Sal 138:4), o Rut, la moabita, que se convierte en antepasada de David, simplemente regresan, con el tiempo, al lugar del que proceden; esto se consideraba un apoyo a la promesa centrada en Israel. Por otro lado, sin embargo, e igualmente en armonía con la idea que Israel tenía de sí mismo, la alianza con Noé y toda la creación, junto con la lista de naciones incluidas en ella (Gn 10), es anterior a toda la historia de Israel. Así pues, Israel forma parte de una realidad más amplia y global; debe trascenderse a sí mismo y entrar en ella. Inicialmente, como hemos dicho, sólo podemos hablar de vocación y misión en sentido estricto en el caso de Israel[3]; siendo así, es difícil, si no imposible, esperar que Israel reconozca que las "naciones" son (escatológicamente) iguales, sobre todo en lo que respecta a la elección-vocación-misión. Así lo demuestra la lucha en el seno de la Iglesia primitiva hasta que la nueva visión -que inicialmente parecía descabellada, desde el punto de vista de la historia de la salvación- consiguió imponerse[4]. Y justo al final de la Escritura, en la visión de la Jerusalén celestial, ¿no tenemos el retorno de la perspectiva original, con los "reyes de la tierra" peregrinando a este centro y llevándole su "gloria" (Ap 21,24)? Sin embargo, inmediatamente se planteará la pregunta: ¿Es esta Jerusalén, la Esposa del Cordero, realmente la misma que la Jerusalén de Trito-Isaías o sólo la de los apocalipsis judíos? En otras palabras, Israel experimenta una autotrascendencia interior; pero ¿puede esta trascendencia incluir la renuncia a la primacía que le corresponde por derecho de nacimiento?[5]

Si volvemos a la fuente del destino de Israel, la llamada de Abraham, en primer lugar debemos darnos cuenta de que

> que, en última instancia, no podemos comprender la existencia del judío basándonos en nuestra propia reflexión, sino sólo ponderando lo que ha sido comunicado a través de la revelación [del Nuevo Testamento]. En principio, el judío no puede ser comprendido histórica, psicológica, biológica, sociológica ni de ninguna otra manera. Todos estos enfoques tratarían de aferrarlo a una dimensión, y su esencia no reside en tal dimensión. El judío sólo puede ser comprendido teológicamente, porque -y en esto es único entre la humanidad- existe teológicamente.[6]

Pero existe "entre la humanidad", es decir, como ser humano físico, y es como ser humano físico que es asumido por Dios (mediante la circuncisión, Gn 17:13) junto con sus descendientes físicos, y es a estos descendientes a quienes se aplica específicamente la promesa de Dios. Así, Pablo hablará de "Israel según la carne" (1 Cor 10:18) o simplemente de "circuncisión" (Rom 4:9s, etc.). Sin embargo, en este punto preciso comienza la dialéctica: por un lado, la tradición de Abraham nos da algo así como un principio de "sangre y raza"[7]; este principio de nacionalidad transmitida por reproducción nunca será abolido, ni siquiera en el exilio y la diáspora, y culminará en el ideal de la reunión de Israel en Tierra Santa al final de los tiempos. Por otra parte, el origen abrahámico de Israel indica que no es una nación asentada, sino un pueblo seminómada; Dios sólo presta la tierra, y sólo mientras Israel permanezca fiel a la alianza de Dios. (La tierra no fue dada a los patriarcas, sino sólo prometida a ellos.) Así pues, el elemento racial parece estar sujeto a calificaciones teológicas y, por tanto, relativizado. Al fin y al cabo, Abraham sólo fue elegido padre de una gran nación porque había obedecido el mandato de Dios de abandonar su tierra y su pueblo; así pues, el nuevo pueblo y la nueva tierra prometida descansan en un acto de pura obediencia a Dios, que da fundamento teológico al "principio carnal" de Israel (cf. el paralelismo con Moisés en Deuteronomio 9:14). Israel viene de Dios y es preservado por Él. Y mientras Israel sea realmente Israel, no podrá ser eliminado de la historia de las naciones.

Tampoco puede ser eliminado por el segundo aspecto, relacionado con el anterior, que parece amenazarlo: la promesa se hace a Isaac, el hijo dado por Dios, no a Ismael, que fue engendrado de manera terrenal. Este gran tema, insinuado en la historia de Jacob y Esaú, por no hablar de su preludio en el relato del Diluvio, se desarrolla en la peregrinación por el desierto: nadie que se haya mostrado infiel en el desierto entrará en la tierra prometida (Dt 1,35; 2,14). Continúa en la historia de Saúl y, en particular, en relación con Elías (1 Re 19,18) y, en última instancia (no se puede establecer una cronología precisa), en el tema del "resto", que aparece en muchas variantes en los profetas[(8).] Sin entrar en los diversos matices del tema, podemos decir que "el resto de Israel" es la porción del pueblo elegido que es preservada y mantenida a salvo en Dios y a la que se concede un papel único en la historia. Al "resto" se le ahorra el juicio y el castigo debidos a todo Israel a causa de su infidelidad; gracias a la fidelidad de Dios a sus promesas, a una parte (de tamaño indeterminado) de la nación se le

permite sobrevivir y recomenzar con espíritu de fidelidad a la Alianza. No se puede decir que ciertos creyentes "merezcan" su inclusión en el "resto"; por otra parte, el "resto" está tan ligado a la fe y a la fidelidad que es igualmente correcto decir que quien cree, pertenece al resto (Is 7,9), y quien pertenece al resto es creyente (Is 28,16s.).).9 Si la mayor parte de la nación perece y el resto permanece, se reivindica la ley de su origen: incluso en Abrahán, el elemento étnico está indisolublemente unido a la promesa que se hace gratuitamente, por gracia. Pues esta gracia no se limita al ámbito de la descendencia carnal, aunque vuelve continuamente, con soberana libertad, al principio étnico: "Aunque el resto se constituye por obra de Dios, sigue siendo una entidad dentro del mundo";(10) ni siquiera en los textos de fecha tardía se evapora sin más y se convierte en un Israel puramente espiritual formado por miembros de todas las naciones. Esto se desprende claramente del uso que hace Pablo del concepto de "remanente" (Rom 9 y 11); el Dios-que-elige (como en la primera promesa a Abraham y más tarde, y con mayor claridad, en los profetas) conserva la libertad de extender la bendición de la elección a "todas las naciones". Así, puede incluso elegir a un "no pueblo" gentil (Os 2,23 =Rm 9,25s; cf. Rm 10,19s), aunque inmediatamente después (Rm 9,2729) el concepto de "resto" se restringe a Israel.

El uso reiterado por Pablo del "resto" en Romanos 11 plantea otra cuestión en relación con el problema de la elección. En la Antigua Alianza y en los apocalipsis, el resto de Israel se relacionaba a menudo con el Mesías; éste es también el caso de Pablo. Para él, la "piedra angular preciosa" que sirve de piedra de tropiezo a Israel, mientras que los que creen en él no serán avergonzados (Is 28,16s), es Cristo (Rom 9,33). Ahora, sin embargo, ve el remanente escatológico definitivo de Israel como la parte de Israel que, como él, se ha pasado a la Iglesia cristiana (Rm 11,1.5s). Aquí el aspecto de la elección libre y gratuita de Dios (Rom 11:5, 6) ya no está vinculado a la sucesión física a partir de Abraham, lo que plantea la cuestión de si este vínculo físico no está obsoleto y abolido ahora que los judíos pueden entrar en la Iglesia de Cristo. En otras palabras, ¿puede el "Israel de Dios" describirse a partir de ahora como un puro "Israel *kata pneuma*" en contraste con el (persistente) "Israel *kata sarka*" (1 Co 10:18)? No cabe duda de que, según Pablo, el resto de Israel que entra en la Iglesia ha traspasado un umbral escatológico y ha sufrido una transformación cualitativa. Hay que hacer aquí dos observaciones.

En primer lugar, debemos tener en cuenta la idea central de

Romanos 11. Tras describir el injerto de las naciones gentiles elegidas en el "olivo cultivado" en lugar del Israel cegado, de tal modo que participan de su raíz y de su savia, Pablo habla de la salvación de "todo Israel" porque "los dones y la llamada de Dios son irrevocables". Así pues, la parte de Israel que entra en la Iglesia no sólo no está sumergida en la multitud, ya que la estructura de la Iglesia tiene un vínculo esencial con la elección inicial de Israel; esta elección previa de Israel se ve confirmada, de hecho, por la perspectiva de la salvación escatológica de Israel (pues el "resto" siempre representó a todo Israel), recorriendo el camino más largo, por así decirlo, a través de la Iglesia cristiana gentil.

En segundo lugar, sin embargo, para que no se extraigan falsas conclusiones "Abraham-céntricas", debemos recordar la enseñanza de Gálatas, que afirma que la bendición universal prometida al patriarca (incluidas las promesas que se han hecho realidad) se refiere en última instancia a Cristo. Pablo lo deduce del singular, *tōi spermati sou*, "a tu descendencia", es decir, a Cristo (Gal 3,16). Aquí se cruzan los dos lados de la promesa: la promesa a Abrahán, a causa de su fe justificadora, se hace universal en Cristo (Gal 3,6-9), de modo que puede abarcar a todas las naciones, pero sigue siendo "del cuerpo", en el sentido de que Jesucristo desciende de Abrahán, y el cumplimiento de todas las promesas -y la demolición del muro de división- tiene lugar en su cuerpo (judío) (Ef 2,14). Puesto que este cuerpo ha sido producido por el santo *pneuma* en la sierva judía del Señor, tanto el lado pneumático como el sárquico de la promesa a Abraham alcanzan su cumplimiento en él. De ahí que, en consecuencia, tengamos que decir que el judaísmo, traspasando el umbral histórico marcado por la aparición de Jesucristo, sólo puede ser el auténtico heredero (de las dos vertientes) de Abraham aceptando su cumplimiento en este cuerpo de Cristo. Esta será la sustancia del desafío a la conversión lanzado tanto por Pedro como por Pablo (Rom 11,21): al margen de Cristo, la herencia abrahámica no producirá más que frutos de "ceguera" (Rom 11,8).

La dificultad que encontramos continuamente aquí es la siguiente: en el momento en que el elemento étnico entra en el cuerpo escatológico de Cristo, pierde su significado terrenal (reproductivo). (Aquí es correcta la opinión de Peterson de que se ha superado un umbral entre eones). En esa medida, la contribución de Israel a la "Iglesia de judíos y gentiles" sólo puede consistir en entregarse continuamente *a* la Iglesia y *en la* Iglesia, y experimentar así la

plenitud.(11) Desde el punto de vista étnico, por otra parte (y éste es el punto de vista de Karl Barth), Israel sólo puede seguir existiendo como el pueblo que *no se entregará a sí mismo*. Israel es el pueblo "sárquico", que encarna el aspecto de juicio de la redención del único Pueblo de Dios, al que ahora, potencialmente, pertenece toda la humanidad (naturalmente, también Israel). Israel ha tropezado y caído (Rom 11,11); sólo Dios puede saber dónde se ha mantenido vivo en él el elemento interior, pneumático -reconocible bajo los disfraces más extraños.

b. El mandato de Dios en forma de ley y profecía

En el núcleo de la primera elección, la de Abraham, que se erige como arquetipo al comienzo de la historia de Israel, "ley" y "profecía" no se distinguen; constituyen una única realidad. Por la fe de Abrahán, que era esencialmente obediencia a una "llamada", "salió sin saber adónde iba", simplemente "a un lugar que había de recibir en herencia" (Hb 11,8). Esta fe no era sólo el acto de un momento, sino toda una actitud de vida, de la que el sacrificio de Isaac era un ejemplo concreto; en otras palabras, estaba dispuesto a vivir según el mandato de Dios en forma de "ley" y con vistas a un futuro que no podía prever, razón por la que se describe a Abrahán como "profeta" (Gn 20,7). Pablo se remonta a este origen, cuando la "fe" en el mandato y la promesa de Dios abarcaba tanto la "ley" como la profecía, para contrastarla con la "ley" mosaica, que no llegó hasta "cuatrocientos treinta años después" (Gal 3,17).

Incluso podríamos decir algo parecido de Moisés, sobre la base de la comprensión original del acontecimiento del Sinaí. La elección de la nación en el desierto fue principalmente un acto libre por parte de Dios solo, en el que al hombre se le ofreció graciosamente la oportunidad de una relación especial con Dios. Por cierto, por supuesto, requería que el hombre optara por vivir de acuerdo con Dios y su mandato, pero no era principalmente un pacto o "alianza" de dos caras (12 *diathēk*ē, no *synthēk*ē).Es cierto que aquí hay una dimensión de dos caras: Israel declara su disposición a seguir el mandato de Dios ahora ("ley") y en el futuro ("profecía"), y desde el principio este lado de las cosas recibe más énfasis que en Abrahán.(13) (Se hace definitivo en el Deuteronomio.) Pero todo sigue basándose en el hecho de que Yahvé llama libremente (y "santifica") a Israel para que le sirva (Dt 7,6ss.); esto va unido a la promesa inicial de que Israel vivirá en la tierra que pertenece a Yahvé. Para las generaciones siguientes, Moisés,

el mediador de esta "Alianza", es a la vez un legislador arquetípico y un profeta (Dt 18:15, 18). En cuanto a la nación del desierto, destinataria tanto de la elección de Yahvé como de sus mandatos, es esencialmente (como Abraham y su tribu) una nación peregrina, un "Pueblo de Dios errante", para el que los mandatos de Dios [*Weisung*] dan instrucciones detalladas [*Einweisung*] para hoy, así como la ruta [*Wegweisung*] hacia el destino de mañana.

Esta conciencia de haber sido elegido entre las demás naciones para entrar en relación con Dios es la base óntica de su esencia como pueblo; determina su ethos y su objetivo. Es el núcleo, el "dogma central" de Israel14. No necesitamos entrar en la cuestión de cuándo y dónde el concepto y la palabra "elección" se hicieron explícitos y cómo se desarrollaron;15 podemos adherirnos a la afirmación de Vriezen de que "mucho antes de que la elección se hubiera convertido en un término dogmático fijo, la cosa en sí ya estaba presente".(16) "La elección de Israel, como artículo de fe, está orgánicamente conectada con la totalidad de las creencias de Israel; es la suma y destilación de todas ellas y es parte integrante del desarrollo espiritual interior que la produjo."(17) Podemos añadir que esa conciencia de elección es radicalmente teológica: no tiene analogía18 en cuanto caracteriza a un pueblo terrenal, "carnal", y lo aleja de todos los demás pueblos.19 Era inevitable que, llegado el momento, esa conciencia de elección diera origen al concepto de una misión universal frente a esos pueblos.20

La conciencia de la elección por parte del Pueblo de Dios errante se objetiva a sí misma al plantear un acontecimiento original y un destino final. Así, todo lo que hemos dicho en el apartado anterior sobre Abraham y su elección, y en términos generales sobre el acontecimiento del Sinaí, es una objetivación de este tipo. Las sagas relativas a los orígenes de Israel, las tradiciones de la salida de la patria y de los patriarcas, se ponen al servicio de la tradición de la elección21 y -junto con una prehistoria que se remonta hasta Adán- sirven para construir una historia de la vocación de Israel.

Sin embargo, es de esencial importancia que estas proyecciones hacia el pasado (utilizando naturalmente el material heredado de la saga) y hacia el futuro (el pueblo errante de Israel avanza hacia un tiempo final mesiánico) surjan principalmente en el período del exilio, en un momento en que la nación, privada de su forma original y de su tierra, tiene que mantener su identidad de una forma totalmente nueva. Sólo ahora los mandamientos de Dios se convierten en la "ley", la Torá; sólo ahora la idea del culto del Templo adquiere tanta

importancia que (en el Documento Sacerdotal) se proyecta de nuevo al desierto, junto con todos sus detalles; sólo ahora la historia de los patriarcas se armoniza con la de la partida original, y la prehistoria (junto con la alianza con Noé y la lista de naciones) se presenta como parte de la historia de la elección de Israel. Y así como la columna del origen de Israel está "cimentada", también lo está la columna de su destino. El reino mesiánico prometido a David, sin dejar de ser un reino terrenal de Israel, adquiere rasgos espirituales, trascendentes, escatológicos, como habían previsto los grandes profetas: las naciones peregrinan a una Jerusalén exaltada (Isaías) que ha sufrido una transfiguración escatológica (Trito-Isaías); hay una nueva alianza (Jeremías 31); el pueblo resucita de entre los muertos (Ezequiel). Sería un error afirmar que estas dos proyecciones constituyen un retroceso respecto a la existencia original en dependencia de Dios, aunque naturalmente entrañan los correspondientes peligros. Ahora bien, en lugar de aferrarse con fe al mandato de Dios y cumplirlo, es posible que Israel se aferre a la ley y a su aplicación literal, cayendo así sin darse cuenta en esa "justicia por las obras" que Jesús y Pablo desenmascararán como lo contrario de la auténtica fe. Hay cosas que Dios quiere dar a su pueblo peregrino sólo en forma de una esperanza abierta al futuro; ciertas ideas del Mesías tenderán a cosificar esas cosas, haciendo que Israel no reconozca la imagen de sí mismo que Dios pondrá de manifiesto a su tiempo y según su libre propósito.

Así pues, tanto durante el Exilio como después de él, Israel disponía de todos los materiales para "escenificar" su propio origen y su propio destino. En cuanto a lo primero, Israel exhibía la "cualidad" de "haber sido elegido"; en cuanto a lo segundo, era un "pueblo mesiánico", facultado para gobernar y modelar el fin de los tiempos del mundo. Así, de forma más sutil y, por tanto, más peligrosa, repitió la idolatría recurrente, a escala masiva, que caracterizó el periodo preexílico. También existía la peligrosa tendencia a confundir el mandato de Dios [*Weisung*] con la "sabiduría" mundana [*Weisheit*] que se importó durante el periodo de los reyes, a saber, una especie de savoir-faire en la vida social, política y personal. Esto llevó a equiparar la justicia del Dios libre y misericordioso de Israel con una ley de justicia inmanente en el mundo, según la cual todo lo que es malo se castiga automáticamente a sí mismo, restableciendo así el orden mundial. Esta idea no dejó de influir en la historiografía deuteronomista; su cortocircuito racional es evidente en el Libro de Job y en el Eclesiastés.(22)

"El judaísmo vive de sus recuerdos y de sus esperanzas de futuro":[23] esto resume la situación de un Israel hoy diezmado, pero que conserva su certeza de elección, su conciencia constante de que Dios está presente y camina con él; sólo puede hacerlo mediante las dos proyecciones, hacia atrás y hacia delante. Tampoco puede limitarse al período postexílico: Israel nunca pudo comprenderse totalmente a sí mismo. Incluso su forma más visible, alcanzada bajo David y Salomón, llevaba un signo de interrogación teológico que el propio Israel había puesto allí. "A pesar de toda su concreción histórica, Israel es siempre una idea, una cantidad ideal, . El pueblo de Israel que concluye la alianza con Yahvé no es una entidad empírica, sino espiritual"[25] (por eso se le echó en cara a David el censo de población); Israel no consiste, por tanto, en una dotación completa de las doce tribus, sino que puede estar representado sólo por Judá o, como vimos, por el "resto" que siempre permanece a pesar de la aniquilación, la dispersión y el rechazo. (Este "resto" nos presenta una vez más la desconcertante paradoja de Isaac, que es a la vez el hijo "espiritual" y el "hijo de la promesa" físico). Cuando Israel se repliega en su propia naturaleza, que está oculta en Dios, también puede dejar atrás la historia de los patriarcas. (Así, para Oseas, Jacob es un engañador desde el vientre de su madre, por haber prestado servicio en favor de una esposa extranjera: Os 12,3.13). Del mismo modo, Israel discierne que el culto de los sacrificios no es original (Am 5,25; Jr 7,22). A pesar de que el culto al sacrificio está profundamente arraigado en la Torá, en última instancia -en Qumrán- puede ser abandonado en su interpretación literal y sustituido por un culto espiritual. El presente es irrefutablemente real, pero es un preludio, captado como tal por la fe sobre la base de la llamada divina; es la procesión a través de los tiempos descrita en Hebreos 11, una perpetuación del Éxodo. Así, Filón interpreta el nombre "hebreo" como "transeúnte" (*perētes*)[26] y Pascha, naturalmente, como "transición" (*diabatēria*)[(27)] -y en este contexto es irrelevante que base su planteamiento en una ideología platónica (la transición del mundo de los sentidos al mundo del intelecto) e interprete el camino de Israel como un arquetipo del viaje de la humanidad en general.

La paradoja que se deriva de los arquetipos de Israel se manifiesta claramente en su noción teológica de elección y, por tanto, también en el fenómeno del proselitismo. La idea tiene limitaciones necesarias e inherentes, ya que la particularidad del principio étnico (por muy ampliamente que se conciba) es irreconciliable con la universalidad de

una misión mundial(28). La separación de Israel de las naciones (*goyim*) como pueblo peculiar contradice el impulso misionero y la incorporación de los no israelitas. Mientras que el Israel primitivo estaba relativamente abierto a dicha incorporación, el Israel posterior no lo está tanto, a pesar de que ya no es una comunidad étnica sino cultual. "Según la prescripción de *la halajá*, los prosélitos no pueden adquirir los mismos derechos que los israelitas de pleno derecho"; era creencia generalizada que no se aceptarían más prosélitos en los días del Mesías.29 Cuando Israel se vuelve seriamente misionero en la diáspora, "sólo lo hace renunciando a lo que es distintivo del judaísmo y de la fe del Antiguo Testamento; tales movimientos se ven arrastrados al sincretismo general de la época".30 Esto llega automáticamente a su fin cuando el judaísmo da la espalda al helenismo y, en forma de rabinismo, se aplica a la Torá y produce el Talmud.

Sin embargo, no debemos concluir, del hecho de que no se pudiera llevar a cabo un movimiento misionero, que existiera una contradicción interna en la estructura de Israel. En efecto, en la elección de Abrahán estaban unidos los mismos dos elementos, aparentemente irreconciliables: el étnico y particular, por una parte, y el profético o pneumático y trascendente, por otra. En su descendencia de Abrahán, el "Israel de Dios" es siempre también "Israel según la carne", aunque "el que nació según la carne [Ismael] persiguió al que nació según el Espíritu [Isaac]", y "así es ahora", como señala Pablo (Ga 4,29; 5,11; 6,12; 1,13) y como muestran los Evangelios y los Hechos de los Apóstoles. A lo largo de toda la Antigua Alianza, se presentó a Israel la posibilidad de una existencia sin contradicciones. Y cada vez que se concentraba en sí mismo y en su gloriosa elección, en vez de en el acto de Dios por el que eligió a la nación para ser su "siervo" (Is 49,3) a fin de "glorificarse a sí mismo", se había labrado un ídolo en lugar del Dios vivo. Esto era cierto incluso si el ídolo ya no era un Baal cananeo, sino alguna ley o superley que pudiera cumplir por sus propias fuerzas. "¡Qué manera tenéis de rechazar el mandamiento de Dios para mantener vuestra tradición!". (Mc 7,9). O este ídolo podría ser un Mesías de los últimos días, creado según las ideas preconcebidas y los anhelos de Israel, y los reyes que Israel consiguió convencer a Dios de que les diera eran una anticipación de esa idolatría de los últimos días. Entonces la nación tuvo que expiar su falta de fe; la gloria y la presencia de Dios abandonaron el Templo y la Ciudad, y el pueblo fue dispersado y exiliado. El ritmo incesante de

conversión y alejamiento impregna la historia de Israel, señalando continuamente la "única cosa necesaria", la escucha obediente de la Palabra (Lc 10,41s). ¡Qué difícil es esto! Porque el hombre no puede soportar *depender* sólo de Dios: intenta continuamente, por diversos medios de objetivación, encontrar un punto de *apoyo*. Pero no hay nada contradictorio en depender de Dios, como tampoco lo hubo en el caso de Israel.

Así se comprende el trágico enfrentamiento entre Jesús y sus discípulos, y queda muy clara la unanimidad entre la crítica de Jesús a Israel (por ejemplo, en el Evangelio de Mateo) y la de Pablo.[31] Tanto Jesús como Pablo atacan la ilusión de cierta dignidad inherente en virtud de la elección de Israel y su descendencia de Abraham,([32]) la ilusión de que la posesión de la Ley implica cierta preeminencia por parte de Israel.[33] [34] Los israelitas pueden poseer la Ley, pero no la cumplen.Tanto Jesús como Pablo reconocen la validez de la circuncisión del judío, pero para ambos el verdadero judío lo es "interiormente"; "la verdadera circuncisión es una cuestión del corazón, espiritual y no literal. Su alabanza no viene de los hombres, sino de Dios" (Rm 2,28s.) Pero, ¿era todavía posible, a estas alturas, cuando el mandato de Dios se había objetivado tanto en términos de "ley" y "mesianismo", ser judío en el sentido original? Los que, desde el gran Exilio, habían seguido las huellas de Jeremías y habían aprendido la pobreza de corazón demostraron que todavía era posible; Jesús pudo utilizar esto como punto de partida para sus Bienaventuranzas, avivando la "mecha ardiente" hasta convertirla en llama.

Sin embargo, sólo a través de la humillación del "rechazo" por parte de Israel y a través de la experiencia totalmente nueva de la perfecta libertad de Dios para elegir a quien quiere, Israel pudo pasar a su forma última y completa, es decir, abandonar todo y cualquier derecho que pudiera deducirse de su elección. Para espolearlo, Dios juega a los celos con su pueblo; el himno de Moisés habla de ello (Dt 32,21; cf. Is 11,13), y Pablo retoma y desarrolla el tema (Rom 10,19; 11,11.14; cf. Hch 13,45). Si Israel incordia a Dios adorando algo que no es Dios, Dios le dará celos eligiendo un pueblo que no es pueblo (Asiria, en la Antigua Alianza, y todo el mundo gentil en la Nueva). En la Nueva Alianza, "por su transgresión, la salvación ha llegado a los gentiles". Esto no sólo se debe a que Dios es soberanamente libre de elegir a quien quiera; hay una razón más profunda: se debe a que Dios sólo puede elegir a los pobres y humildes. Esperaba encontrarlos en

Israel, el más pequeño de todos los pueblos (Dt 7,7), pero ahora debe buscar entre los cristianos "lo que es necio" y "débil", "para que ningún ser humano pueda gloriarse en presencia de Dios" (1 Co 1,27s.). En vista de ello, los celos de los judíos deben abrirles los ojos al verdadero significado de la elección; y, por su parte, los cristianos gentiles deben procurar no caer en la presunción judía (Rom 11,17-22).

Tras el trágico encuentro de Israel con Jesús, Pablo habla de un "espíritu de endurecimiento" y "estupor" (Rom 11:7-8) que afecta a Israel. Habla de que "tropieza" y "cae" (11:11), pero rechaza explícitamente cualquier sugerencia de que haya sido "rechazado" (11:1-2). Esto es imposible teniendo en cuenta el honor de Dios (11:26-31), su fidelidad a sí mismo; no se retractará de su palabra (Sal 94:14 LXX = Rom 11:1; cf. Jer 31:36; 33:25s.; Lam 5:21, etc.). Pero ¡qué cerca puede estar el corazón de Dios de la idea de rechazar a Israel! (Os 11,8-11). La larga serie de "maldiciones" del Deuteronomio (28,15ss.) es una prueba de ello, y el hecho de que Israel sea abandonado a sus enemigos y "esparcido entre todos los pueblos de un extremo al otro del mundo" muestra que Dios, que "se complacía en haceros bien y multiplicaros. . se complacerá en arruinaros y destruiros" (Dt 28,63). Sin embargo, "destruir" al pueblo (de modo que "siendo vosotros como las estrellas del cielo por la multitud, quedaréis pocos en número": Dt 28,62) no es lo contrario de su elección; es estrictamente una función de su elección. Esto corresponde exactamente al dicho "Si le negamos, él también nos negará; si somos infieles, él permanece fiel, pues no puede negarse a sí mismo" (2 Tim 2,12-13). Dios puede "expulsar" (*ap-ōtheō*) a su pueblo, y en el Deuteronomio esto puede rayar en la aniquilación, pero tal acción "está siempre enteramente subordinada a la elección"[35]. Así, Pablo, resumiendo su teología de la historia, puede hablar de que todo Israel se ha salvado (Rom 11,26). La discusión sobre este punto debe reservarse para nuestra presentación del teo-drama propiamente dicho.

Si examinamos más detenidamente los enfrentamientos entre Israel y Jesús en los Evangelios, debemos recordar que la forma final (y tardía) de la "redacción" de estos episodios da testimonio simultáneamente de dos situaciones; a saber, la situación en la que tuvo lugar la propia redacción, en la que el alejamiento del Israel oficial de la Iglesia era un hecho establecido desde hacía mucho tiempo, y la situación en la época de Jesús, que trata de cortejar a

todo Israel y consigue ganar para su causa a individuos de entre el pueblo.

Esto queda muy claro en Juan,[36] donde "los judíos" constituyen un bloque sólido y hostil en oposición a Jesús (2:18s; 6:41; 10:24), mientras que, al mismo tiempo, la batalla entre la fe y la incredulidad se libra de un lado a otro entre la gente (7:43), y los individuos confiesan su creencia en él en secreto (3:2) o abiertamente (1:48): Jesús llama a Natanael "verdadero israelita"; éste, a su vez, reconoce a Jesús como "Rey de Israel". Jesús se describe a sí mismo como rey ante Pilato, pero su reino no es de este mundo (18,36), lo que implica que trasciende decididamente al antiguo Israel; sin embargo, esto no impide que Pilato y sus soldados le llamen "Rey de los judíos" (18,39; 19,3). La misma trascendencia es evidente cuando Jesús habla del "Templo", refiriéndose a su propio cuerpo (2:21). De todos modos, objetivamente hablando, no hay brecha entre Israel y Jesús, pues Abraham anhela ver su día (8:56), y Moisés y toda la Torá han escrito sobre él (5:46), pues "la salvación viene de los judíos" (4:22); pero, al venir de ellos, la salvación se eleva claramente por encima del pueblo antiguo y entra en el ámbito universal: "No sólo para la nación [debía morir Jesús], sino para reunir en uno a los hijos de Dios que están dispersos" (11,52). Juan nos presenta la continuidad entre la antigua historia de la salvación, que, en su totalidad, apunta a Jesús (incluso en la teofanía de Isaías 6,9 se vislumbra su gloria a modo de anticipación: Jn 12,41), y la discontinuidad, en la que todo lo "sárquico" se cumple en el Espíritu y el cuerpo de Cristo; en esto, Juan se acerca a la doble visión de Pablo(37), aunque, es cierto, no habla de un "Israel de Dios". Tampoco puede hacerlo más que los evangelistas sinópticos: como ellos, ve a Israel como la personalidad colectiva, hoy representada por sus jefes espirituales, como antaño lo estuvo por sus reyes (por ejemplo, en los Salmos); Jesús apeló a toda esta nación, pero ésta optó contra él, tanto en sus representantes como en la mayoría de sus miembros.

Lo mismo ocurre en los sinópticos. La situación es más clara cuando la continuidad ya no es "el pueblo", sino "el reino (de Dios)", que se confía a Jesús y que éste, a su vez, puede entregar a otros: "Como mi Padre me ha dado un reino, así os lo doy yo a vosotros" (Lc 22,29). Si los pocos que se reúnen en torno a Jesús parecen un "pequeño rebaño" frente a la gran masa del pueblo, ya se les ha dicho que "no temáis. . porque a vuestro Padre le ha placido daros el Reino" (Lc 12,32). Esta "entrega" del reino se describe también (más claramente en Mateo)

como su "retirada", a modo de castigo, de Israel: los gentiles tienen ahora acceso a los patriarcas de Israel, mientras que el propio Israel pierde su posición: "Muchos vendrán de oriente y occidente y se sentarán a la mesa con Abraham, Isaac y Jacob en el reino de los cielos, mientras que los hijos del reino serán arrojados a las tinieblas exteriores" (Mt 8,11s.). En la parábola de la vid (es decir, de Israel), narrada íntegramente por todos los evangelistas sinópticos, los viñadores reconocen al hijo que ha de venir como heredero y lo matan para asegurarse la herencia. Así que son "destruidos" por el señor de la viña, y "arrendará la viña a otros labradores" que (como añade Mateo) "le darán los frutos a su tiempo" (Mt 21,33-46 par). Este es el contexto de la masa de problemas asociados a la "dureza de corazón" de Israel, fuertemente subrayada en las parábolas de Jesús por su cita de la llamada de Isaías (6,9s): cf. Mc 4,12; Mt 13,13.14s; Lc 8,10 y en Hch 28,26s.(38) "Por eso les hablo por parábolas, porque [Mc y Lc tienen "para que"] viendo no vean, y oyendo no oigan, ni entiendan." Mateo ya ha explicado que hay dos categorías de oyentes: los discípulos, a quienes les es dado entender los misterios del reino de los cielos, y los demás, a quienes no les es dado. "Porque al que tiene se le dará más, y tendrá en abundancia; pero al que no tiene, aun lo que tiene se le quitará" (13,11-12). Esta afirmación puede ser retrospectiva, pero no carece de analogía con la situación de Jesús, en cuya persona estaba misteriosamente presente el Reino de Dios; no podía ni quería expresar esta presencia de otro modo que no fuera en parábolas, de modo que quien le reconoce como quien es entiende la parábola, y los demás no[39]. Para el israelita, sin embargo, esta comprensión no es una cuestión de intelecto, sino de pobreza y apertura de corazón, que Oseas ya había reclamado para que hubiera "conocimiento de Dios". El hombre que se cierra a este misterio también se cierra a la comprensión; así, lo que antes poseía (por derecho) ahora le es arrebatado.

Es imposible escapar al hecho de que, en Mateo, Israel (explícitamente el pueblo santo, *laos*, el colectivo étnico que fue desde el principio) asume la culpa de la muerte de Jesús sobre sí mismo y sobre las generaciones sucesivas: "¡Su sangre sea sobre nosotros y sobre nuestros hijos!". (Mt 27, 25). El evangelista pronuncia aquí deliberadamente un "teologema dogmático"(40). Está absolutamente claro que no se atribuye ninguna culpa a los judíos individuales, ni en aquella época ni desde entonces, sobre la base de este pasaje o de otros. (Ezequiel 18 lo descartaría en cualquier caso.) De lo que se trata

aquí es sólo de Israel como personalidad étnica o macro-I. Y, como veremos, sólo se aplica en parte, pues cuando Jesús entra en escena, hace que Israel se divida en un Israel "que cae" y un Israel "que se levanta" (Lc 2:34). De todos modos, a medida que el ministerio de Jesús se acerca a su fin, aparecen cada vez más signos y profecías de la "caída" de Israel y sus consecuencias. Siguiendo el orden de los acontecimientos de Mateo, tenemos primero la parábola de la viña, a la que ya nos hemos referido (21,33-46), en la que los labradores matan al heredero y mueren ellos mismos, mientras que la viña es entregada a otro pueblo. Luego tenemos la Parábola de las Bodas, en la que los primeros invitados rechazan la invitación real, maltratan y matan a los mensajeros y son destruidos por el rey enfurecido; su ciudad es incendiada, y otros ("malos y buenos") son invitados en lugar de los primeros (22:1-10). En el capítulo 23, tras los ayes sobre los fariseos y las advertencias contra ellos, se profetiza, en lenguaje apocalíptico, el derrumbamiento de Jerusalén. Se trata de un signo del fin de los tiempos, un eco de la catástrofe histórica de 587 a.C., pero esta vez no hay ninguna perspectiva tranquilizadora de su restablecimiento (cap. 24). Justo antes de esta profecía (23,37-39), tenemos el veredicto más duro sobre Jerusalén: ha despreciado el amor de Dios en su Mesías ("¡No quisisteis!"). Por tanto, la gracia ofrecida se aleja de ella, como en otro tiempo la gloria de Dios se alejó del Templo cuando estaba maduro para su destrucción (Ez 10,18): "He aquí" (comienzo de una profecía) "vuestra casa está abandonada y desolada. Porque os digo que no volveréis a verme hasta que digáis: 'Bendito el que viene en nombre del Señor'. "

Israel ha sido dejado atrás: sería una distorsión y una exageración decir que ha sido "rechazado". El veredicto de 8:11 es más severo; habla de que los hijos del reino serán arrojados a las tinieblas exteriores, que Mateo describe característicamente como un lugar de llanto y crujir de dientes. ¿Hay alguna perspectiva de que Israel alcance la salvación (como espera Pablo) más allá de este veredicto, del que hablan las dos parábolas mencionadas? En la visión de Mateo, sin duda, el Templo permanece desolado hasta que todos se reúnan de nuevo en el juicio final; las últimas palabras parecen indicar que este juicio aún puede traer la salvación: ". . . hasta que digáis: 'Bendito el que viene en nombre del Señor'. "[41] En este (y sólo en este) sentido, podemos aplicar aquí la regla del Antiguo Testamento a la situación escatológica entre Israel y su Mesías: incluso los castigos más severos (como los enumerados en Deuteronomio 28) son siempre signos de la

fidelidad de Dios a sí mismo, a su Alianza y, por tanto, a su socio en la Alianza. En otras palabras, el Templo desolado no es simplemente un lugar vacío; es la ausencia de Aquel que estaba allí y por derecho debía estar allí ("Cuántas veces yo. . .": Mt 23,37).

Los Evangelios terminan así; pero no debemos olvidar cómo empiezan, sobre todo en Lucas, donde se describe a un Israel que recibe a su Mesías con (por así decirlo) los brazos abiertos. La continuidad positiva de la Antigua Alianza al pasar a la Nueva queda atestiguada de distintas maneras por los hechos y las palabras de los personajes: Zacarías (en el Benedictus) e Isabel, José (en su obediencia) y María (como sierva de Dios, en el Magnificat), Simeón y Ana (donde lo profético pasa directamente a la visión del cumplimiento, la "luz" anunciada por Isaías 49:6 comienza a brillar y, sobre la base de esta visión, se prevé que Israel se dividirá en una parte "que cae" y otra "que se levanta"). Al final de la línea se sitúa Juan el Bautista, que encarna y pone en práctica la transición como nadie. Éste representa al Israel que cree y entra directamente en el discipulado de Jesús, en su Iglesia, y desde esta continuidad Simeón, como Pablo, tiene una visión de conjunto de la caída y el levantamiento de Israel. Juan, cuya tarea es preparar "un pueblo preparado" (Lc 1,17) para el Señor que ha de venir, no fracasó simplemente en su misión (cf., por ejemplo, Jn 1,35ss.), sino que pertenece al universalismo de Aquel-que-ha-de-venir que a esta nación deban unirse las naciones (*laoi* en sentido sacro, no *ethnē*: Lc 2,31a) para que puedan discernir la luz y la *doxa* que proceden del *laos*, Israel (Lc 2,32).[42] Pero, en el contexto del Nuevo Testamento, ¿hay alguna manera de que esta *doxa* pueda persistir si no es entregándose y entrando en la luz de Cristo, donde quedará depositada como misterio positivo y negativo a la vez? Esto concuerda con lo que dice 2 Corintios 3 sobre la *doxa* transitoria (Antiguo Testamento) y la *doxa* imperecedera de Cristo. En el reino de Cristo ya no hay lugar para el particularismo que quiere regodearse en su propia gloria; sólo Él distribuye los dones especiales en el marco de la nueva universalidad. Pablo admite que los israelitas tienen muchas prerrogativas (Rm 9,4s.), pero no pueden insistir en ellas en presencia del Kyrios, ya que fue por él y para él que se les concedieron las prerrogativas en primer lugar. Israel era consciente de que era el "*Pueblo* de *Dios*"; el sentido de su elección era que fuera el "Pueblo de *Dios*", completamente obediente a los deseos de Dios, recibiendo su realización última sólo de Él y según sus planes.

c. El misterio de la pervivencia de Israel

El hecho de que Israel sobreviva a Cristo y siga existiendo en la historia al lado de la Iglesia sigue siendo un misterio que no se puede desvelar. Todo lo que podemos hacer es abordarlo desde distintos ángulos, siendo conscientes de que nuestras líneas de aproximación no se encuentran en algún centro. No hay duda sobre el hecho de la existencia reconocible de Israel; en cuanto a su esencia, sin embargo, no puede definirse ni expresarse adecuadamente. No sólo los de fuera son incapaces de definirlo: Los propios judíos tampoco pueden hacerlo. Algunos harán hincapié en el componente étnico (sean sionistas o no) y considerarán que el amplio espectro de creencias, desde la ortodoxia, pasando por el conservadurismo y el liberalismo, hasta el ateísmo, está subordinado a él. Así, dan con un elemento real y sustancial; en este contexto, algunos sostienen que la Torá fue una invención del Exilio, un producto de la alienación. Otros, por el contrario, considerarán que la Torá es el documento fundacional de la Alianza, que convierte a Israel en un pueblo (aunque un pueblo único e incomparable), pero interpretarán esta Torá de las formas más diversas. Algunos la interpretarán de forma ortodoxa e integralista; otros de forma ecléctica, preocupados por adaptarla a la actualidad; mientras que otros la verán como un elemento de una cultura nacional, que debe preservarse a través de los tiempos en una tradición flexible. O lo mismo desde un punto de vista más moderno: la Torá puede ser el documento fundacional de una Alianza en la que, en libertad divina, Yahvé entra con un pueblo que ha creado y elegido y al que permanece fiel. También puede ser el monumento de una relación con Dios que era inherente al pueblo desde el principio, de tal manera que *este* Dios acompaña *a este* pueblo, desarrollándose, manteniéndose y cayendo con él. Pero la Torá también puede considerarse secundaria frente a un "mostrar el camino" divino que es primario, original y vivo. Así pues, cabe preguntarse si la errancia de Israel, siempre en movimiento y, por tanto, existiendo en tierra extranjera, no es el núcleo mismo del fenómeno de Israel. Esto, a su vez, conduce a otras posibilidades: quizá la relación del pueblo nómada con la tierra prometida (por fuerte que sea) sea, no obstante, algo penúltimo, incluso escatológico; o quizá se trate de una *fata morgana*. Si esto fuera así, su destierro siempre tendría un significado tanto negativo como positivo para Israel, y lógicamente se seguiría que Israel debe vivir tanto en la "tierra", como su centro cultural, como en el ancho mundo también. Por último, se puede sostener que

el alma viva de Israel no reside en su línea vital hacia sus orígenes (la Alianza, la Torá y las sagas de los patriarcas), sino en el elemento que apunta hacia el futuro, es decir, en lo profético. Y si este fuera el caso, habría de nuevo muchos énfasis posibles de esa existencia profética por parte de Israel: su misión podría ser recordar a la humanidad la presencia constante del Dios vivo y su poder sobre la historia; o adumbrar un camino por el que toda la humanidad podría adentrarse en el futuro, de un modo tan radical que Israel encarnaría el principio de la "esperanza" en la historia del mundo, partiendo de un principio en la nada y creciendo hasta la plenitud al final de los tiempos. Si este elemento profético se convierte en central, la cuestión de la relación de Israel con las demás naciones pasa automáticamente a primer plano: Israel se convierte así en la nación ejemplar, el arquetipo de la verdadera humanidad (una versión de la promesa primigenia, a saber, que todas las naciones se bendecirán en el pueblo elegido). Existe una tensión necesaria y constante, por supuesto, entre el arquetipo (que es y sigue siendo este pueblo concreto) y quienes lo contemplan y se ven influidos por él. Una vez más, esto puede interpretarse de dos maneras, según los dos significados del Exilio, es decir, puede significar la reunión de Israel como pueblo, pero también puede implicar la mayor dispersión posible entre las naciones, para que la "sustancia mesiánica" de Israel pueda actuar en ellas como levadura.

Estas son, a grandes rasgos, algunas de las formas más importantes en que el pueblo judío se interpreta a sí mismo. Es evidente que estas interpretaciones se contradicen y se oponen mutuamente. La pregunta inevitable es la siguiente: ¿Existe algún punto de vista, alguna raíz u origen, sobre cuya base puedan mantenerse unidos estos aspectos contradictorios? Habría que distinguir entre el elemento formal y el material; es sobre todo el primero el que encierra el misterio. Lo describiremos, no desde un punto de vista neutral, sino cristiano.

El elemento formal reside en el hecho de que Israel es "abandonado" o "dejado desolado" (Mt 23,38), mientras que al mismo tiempo conserva los privilegios enumerados en Romanos 9,4s, es decir, la filiación, la gloria, la alianza, la ley, el culto, las promesas, los patriarcas. Para Pablo, todos estos privilegios ya se han cumplido y han alcanzado su verdadera forma en Cristo, por ejemplo, la filiación: Romanos 8:15; Gálatas 4:5, etc.; la gloria: 2 Corintios 3; la alianza: Hebreos 7:22; la ley: Romanos 8:2ss; la adoración: Hebreos 8:6; las promesas: *ibid.*; Hechos 2:33 passim; los patriarcas: cf. Mateo 8:11. Evidentemente, sin embargo, este cumplimiento de los privilegios en

Cristo no implica ninguna pérdida para Israel; si bien rechaza a su Mesías (por la gran mayoría y en sus representantes oficiales), se mantiene en una etapa preliminar, por así decirlo, debido a la fidelidad de Dios, hasta que el Mesías regrese -aunque mientras tanto está bajo la obligación constante de volverse de nuevo y convertirse (Hch 3:19, 25s.[43] Lo que está sencillamente más allá de nuestros conceptos es esto: por un lado, los privilegios de Israel son obsoletos, cáscaras vacías; pero, por otro, son instituidos por la fidelidad de Dios con vistas a su cumplimiento, y como tales tienen sustancia teológica; como mínimo están llenos de la fidelidad presente y permanente de Dios. En Ezequiel 10, la gloria de Dios se aleja del Templo, abandonándolo a su suerte de incendio; pero la nación que languidece en el exilio (que es una especie de rechazo) no es abandonada por Dios: puede orar como en un Templo invisible (Jr 23,23s; Is 25,4; cf. Sal 85,10). (Jer 23.(44) ,23s; Is 25,4; cf. Sal 85,10); esto prefigura ya la imagen posterior de *la shekinah* de Dios, que acompaña al pueblo en su exilio, para reunirse un día con Dios y su gloria desaparecidaEl exilio no sería una *privatio* si no persistiera la relación especial entre Aquel que abandona y la nación abandonada -que ya hemos mostrado en relación con las maldiciones de Deuteronomio 28 y la fórmula dialéctica de 2 Tm 2,12b-13-. Aquí tenemos algo positivo inmanente en algo que es negativo; esto no puede disolverse: es una característica de toda la existencia del Israel postcristiano.[45]

Con respecto al elemento material: el elemento teológico que había informado al antiguo Israel desde su elección hasta su peregrinación hacia la plenitud y que había preservado su unidad a través de todas sus transformaciones históricas estaba destinado a continuar su influencia incluso en la era postcristiana, hasta el *eschaton*, aunque en una forma sombría y a menudo distorsionada. Este elemento puede describirse como una entelequia intramundana, ligada a un principio étnico y transpersonal e inseparable de él; a medida que la historia se desarrolla hacia el futuro, esta entelequia procede a abrazar un cumplimiento (mesiánico) en el que la historia ha de ser trascendida (*kata pneuma*) sin renunciar a su naturaleza mundana (*kata sarka*). Esto está más allá de nuestra imaginación; dentro de la historia, por tanto, debe parecer utópico, mientras que la unidad de ambas partes (*pneuma* y *sarx*) está inscrita en la entelequia de Israel desde el principio. Esta entelequia *es un theologicum* en la dinámica de la historia mundial (cf. H. Schlier), como podemos ver desde dos aspectos: la tenacidad del "pueblo" judío a lo largo de los milenios,

especialmente allí donde, pacientemente y a menudo sufriendo, ha desempeñado un papel de *espera*; y su poder explosivo y transformador cuando, impaciente, ha pasado de la espera a la acción, esforzándose por "realizar" el cumplimiento por sus propias fuerzas.[46]

La tendencia del Israel en espera es tomar al "pueblo errante" (y al Dios que lo acompaña en su errancia: Ex 3:14) como centro; desde ese centro, piensa en sus orígenes, es decir, la elección, la alianza, la Torá y la liturgia; considera que la fidelidad a estos fundamentos garantiza el camino correcto a través del tiempo. Pero este modo de experimentar y vivir su naturaleza judía, como algo que surge directamente y sin modificaciones de sus orígenes, conduce a dos peligros inherentes. El primero se pone de manifiesto en el caso del judaísmo de la Torá y el Talmud, donde la exégesis moderna demuestra que la forma final de la Biblia del "Antiguo Testamento" ha surgido de una constante *relectura* y reinterpretación de los textos en respuesta a la cambiante situación del pueblo. Una vez asentado definitivamente el texto, ¿es legítimo emprender una nueva *relectura* a la luz del presente? ¿Deben (y pueden) seguir respetándose al pie de la letra las leyes antiguas (sobre todo al haber desaparecido el culto del Templo)? ¿Hasta qué punto es lícito seleccionar los preceptos que todavía pueden vivirse en la práctica?[47] ¿O hay que considerar que los escritos bíblicos son sólo el *comienzo* de un proceso de autocomprensión por parte del pueblo judío, autocomprensión que se expresa continuamente en nuevos documentos a medida que se desarrolla la historia? Y aquí surge el segundo peligro: ¿Debe considerarse esta autocomprensión tan central que sus orígenes (elección, pacto, ley) sólo deben verse como expresiones de una correlación constitutiva Yahvé-Israel, según la cual -como encontramos frecuentemente en los textos rabínicos- Dios necesita al pueblo tanto como éste lo necesita a él, e Israel es el fundamento primigenio de toda la creación? Tal punto de vista constituye un puente hacia todas las especulaciones gnósticas resumidas o desarrolladas en la Cábala, las cuales, refiriéndose a los modos sucesivos del trato de Dios con el mundo, intentan arrojar una luz racional sobre la hendidura que caracteriza la creación libre de este último.[49] [48] Este racionalismo, que ya puede detectarse en el gran halakista y filósofo de la religión Moisés Maimónides, se suelta después sin freno en la deducción del mundo "*más geométrico*" de Spinoza; pero sería un error concluir de ello que el judaísmo secularizado es "racionalista".La otra vertiente de Israel, que no se

contenta con esperar el cumplimiento sino que debe "realizarlo", muestra un cuadro muy distinto.

Este es el lado que, tomando su centro del "errante", no mira hacia atrás, a los orígenes, sino que mira hacia delante, proféticamente, a su destino. Los profetas bíblicos nunca olvidaron los orígenes; sus visiones más audaces del futuro siempre estuvieron vinculadas a lo que se había establecido y prometido al principio. Sin embargo, en el judaísmo secularizado, en el que el impulso mesiánico está desvinculado de la idea de Dios y, por tanto, también de una "ley" vinculante desde el exterior, el dinamismo creador puede ahora exaltarse y proyectarse hacia el futuro y tratarse como absoluto, ya sea en el tipo de filosofía de la vida en la que el *élan* vital irrumpe triunfante a través de todas las formas rígidas de la cultura, la ética legalista y la religión, y el poderoso "impulso" domina al impotente "espíritu"; o en las filosofías de la esperanza, en las que ésta se eleva al rango de principio absoluto y constructivo de la historia; o, por último, en una dialéctica mesiánica de la historia, que avanza hacia un "humanismo positivo" que supera toda alienación humana. Tal humanismo ha puesto fin a todas las constricciones de una "ley" que dirige su implacable causa contra el hombre, que es declarado a la vez inocente y culpable; ha abolido las represiones asociadas a un "superyó" tiranizador. Así, el análisis psicológico se corresponde con el sociológico-económico. La inmensa influencia en la historia ejercida por estas teorías, planteadas por un judaísmo secularizado que se ha alejado de sus propios orígenes religiosos, es un claro reflejo -aunque alienado y distorsionado- del *theologicum* perpetuamente presente en el pueblo judío.

El resto del mundo puede ver este *theologicum* una y otra vez en el hecho de que la reivindicación mesiánica de Israel -una reivindicación que, por definición, se dirige a toda la humanidad- es inseparable de la dimensión étnica. En la era cristiana y postcristiana, por supuesto, este par de conceptos (lo mesiánico y lo étnico) parece manifestar una autocontradicción interna. Incluso dentro del judaísmo existe un debate incesante sobre si Israel (como pueblo) es "*más* que un pueblo". A partir de sus orígenes, Israel posee una promesa universal; sin embargo, esta promesa sólo podría cumplirse si se trascendiera a sí mismo para convertirse en un "Pueblo de Dios" más que nacional. Ahora, en la estela de Cristo, Israel vive junto a este "Pueblo" supranacional y al mismo tiempo como tal. Esto significa que

La existencia de Israel no puede ser simplemente una existencia de

"advenimiento" como era antes de Cristo; ahora, además de existir "con vistas a" Cristo, existe simultáneamente "independientemente de" él.

Evidentemente, esto no puede ser indiferente para la Iglesia de Cristo; debemos estar de acuerdo con Karl Barth cuando afirma que sólo existe un Pueblo de Dios, formado por la Sinagoga y la Iglesia juntas. Pero si queremos definir la relación de cada parte con la otra, no basta, por un lado, con establecer áreas de acuerdo entre ellas -por ejemplo, que ambas siguen caminando hacia su plenitud última (pues la Iglesia también vive *in spe, non in re*, por fe, no por vista), que ambas avanzan hacia el mismo Redentor y Juez, que ambas tienen en común las mismas Escrituras del Antiguo Testamento, etc.- y, por otro lado, plantear sólo diferencias secundarias, con el fin de promover el diálogo judeo-cristiano. La brecha entre las dos "partes" se basa en su Sí o No a lo que la Iglesia cristiana es en última instancia; Israel se ha negado a reconocer esta realidad como su propia realización.

Podemos intentar contemplar teológicamente, desde el punto de vista de Dios, este Sí y este No dramáticos, que tienen lugar en la misma escena crucial; entonces, con Karl Barth, diremos que Israel y la Iglesia representan los dos lados del único misterio redentor en la Cruz: el lado del juicio y el lado de la gracia. Por parte católica, podemos ir más lejos: podemos comparar a los dos "pueblos" con los dos malhechores y decir que Jesús crucificado, con las manos tendidas a ambos, expresa su solidaridad tanto con el que se vuelve hacia Él como con el que le da la espalda. Se solidariza con este último precisamente porque, en su persona, encarna el papel asignado a todo Israel en los poemas del "Siervo sufriente": sufre en favor de los demás(50). De todos modos, no podemos ignorar este hecho: el sufrimiento de Israel no es una imitación de Cristo, que ha "satisfecho" por todos; por consiguiente, una vez más, está tentado de interpretar el oscuro destino del sufrimiento como uno de sus privilegios[51] e incluso de considerar que no es necesario dentro del plan de redención de Dios(52).[52] Sin embargo, Pablo no adopta este punto de vista en Romanos 9-11: aunque insiste al máximo en la soberanía de Dios en la elección (Él es el alfarero que puede hacer vasos de "honor" y vasos de "deshonor"), continúa diciendo que Israel podría y debería haber entendido la predicación mundial del Evangelio de Cristo (10:18s.). Nadie puede asumir el punto de vista del Juez y Gobernante del mundo para evitar la culpa terrenal (cf. Rom 2).

La razón puramente humana no puede limar la tensión entre Israel

y la Iglesia cristiana[53], pero podemos observar que Israel tiene la ventaja de que su religión no tiene ni Magisterio ni dogmas propiamente dichos. Esto le da una oportunidad frente a la humanidad que la Iglesia no tiene. Su única especificidad es la conciencia de haber sido elegido, una conciencia que se remonta a sus orígenes y avanza para abarcar su destino: su origen se objetiva como una elección totalmente libre y gratuita por parte de Dios, con la exigencia de que actúe éticamente de acuerdo con la Alianza; y su destino también se ve como una elección, que aporta la salvación final para sí mismo y para todas las naciones. No podemos dejar de observar, sin embargo, como ya hemos dicho, que la autoproyección de Israel hacia sus orígenes (tanto en los registros de los patriarcas como en los episodios del Éxodo y el Sinaí) emplea principalmente materia legendaria para establecer una base material para sí mismo, mientras que sus proyecciones con respecto a su destino siguen siendo multifacéticas y veladas en el símbolo. Esto significa que ambos "fines" están abiertos a ser moldeados a través de la *relectura* bajo la influencia del presente histórico particular. Esta flexibilidad esencial (a pesar de muchos casos de rigidez) también representa un viaje interior e histórico "hacia adelante"; parece inclinar al pensamiento judío a considerar la era de Cristo (con sus adornos de dogmas, ministerios sacerdotales y sacramentos) como un mero episodio, al que seguirá y trascenderá una era del Espíritu, cuando, de acuerdo con la profecía de Jeremías sobre la Nueva Alianza, todas estas cosas externas se habrán interiorizado finalmente en el corazón y la conciencia. Es bien sabido que tal división de la historia de la salvación en períodos penetró por primera vez en la teología y la espiritualidad cristianas a través de Joaquín de Fiore, abad de un monasterio de Calabria, alabado y alentado por tres Papas. "Joaquín destroza el modelo dual de historia de Agustín que rige la metafísica medieval; contrapone *la ecclesia spiritualis como tertium quid* a la religión del Antiguo y Nuevo Testamento. Así, Joachim discierne la esencia de los tiempos modernos y los bautiza como el milenio de la revolución"[54] Su descendencia es tan numerosa como la arena a orillas del mar: de los "espirituales" al Renacimiento, pasando por Münzer, la Ilustración (la "Educación del género humano" de Lessing, promovida por Natán el Sabio), la masonería, el Idealismo y las múltiples variantes del socialismo mesiánico, supranacional o nacional. En este contexto, conviene recordar que Gottfried de Auxerre (abad de Fossanuova, 1170-1176) afirma que Joaquín era de origen judío y se

convirtió al cristianismo relativamente tarde. "Si esto fuera cierto", observa Henri de Lubac, "sería más fácil comprender que, en última instancia, consiguió judaizar la historia cristiana. Al querer espiritualizar el cristianismo del futuro, convirtió el Nuevo Testamento en una carta, análoga a la carta del Antiguo Testamento"[55] Así, extrañamente, en plena Edad Media cristiana, el espíritu del judaísmo hizo estallar desde dentro la teología cristiana, desafiándola muy eficazmente a un duelo espiritual. No podemos evitar este duelo, ni reprimiendo externamente a los judíos, ni aislándolos en el gueto, ni intentando aniquilarlos.

3. Las "Naciones "

a. La perspectiva bíblica

Sólo como "resto" se incorpora Israel a la "Iglesia de judíos y gentiles". ¿Qué ocurre entonces con los "gentiles" o "naciones"? ¿Son, como "naciones", significativas para la Iglesia? En otras palabras, ¿deben ser tratadas como "personas" teológicas? Por lo que respecta a las Escrituras de la Antigua y la Nueva Alianza, la respuesta parece ser negativa, por varias razones.

Como vimos antes, bajo la Antigua Alianza sólo es posible hablar de la "elección" de una nación extranjera cuando existe alguna conexión con Israel. Así, el Dios que tiene control sobre todas las naciones (Amós 9:7) puede utilizar una de ellas -Asiria o Babilonia- para azotar a Israel (Dt 28:49ss; 2 Re 24:2; Is 7:18-20; 10:5ss; Jer 1:15; 5:15-17). Pero su utilidad se limita a esta obra particular de destrucción, y en última instancia también será castigado por Dios por ello (Is 10:12). Secciones enteras de los grandes profetas contienen una serie de juicios de Yahvé sobre las naciones hostiles a Israel (por ejemplo, Jr 25; 30-38; 46-5 1). Dios, Señor de toda la tierra, integra a los enemigos de Israel en su plan de salvación; hacen su voluntad mientras imaginan que hacen la suya. Su obediencia no es en modo alguno un servicio deliberado a Dios.[1]

Es diferente, como hemos demostrado, con los individuos de fuera de Israel. Pueden ser el centro de atención de la elección de la nación santa, como los sabios de la prehistoria (Ez 14,14) o los bienhechores de Israel (Dt-Is 41,2; 44,28; 45,1; pero cf. Is 25,9; 27,6; 43,10). Is 25,9; 27,6; 43,10); no es el caso de las "naciones" como tales, salvo en visiones muy aisladas del final de los tiempos, que contienen insinuaciones de una salvación universal para toda la historia del

mundo (Is 19,19-25; Sof 2,11; 3,9-10), que tal vez superen incluso la idea de la elección especial de Israel.[2] Perspectivas como éstas se extenderían hasta el horizonte de la Nueva Alianza, donde, sin embargo, Pablo no habla de que las "naciones" sean elegidas, sino de que no hay "ni judío ni griego" (Ga 3,28), ni "bárbaro" ni "escita" (Col 3,11); aquí, por tanto, a la nacionalidad particular de los gentiles que entran en la Iglesia no se le atribuye ningún papel teológico. Ciertamente, Pablo no niega la persistencia de las diferencias culturales -de hecho, las tiene expresamente en cuenta al escribir a las distintas comunidades-, pero no sugiere que deban ser objeto de interpretación teológica. Esto debe subrayarse claramente a la vista de ciertas tendencias de la teología moderna de la misión. Como demostraremos en breve, la Escritura conoce un horizonte inicial de Providencia divina general en el caso de todas las naciones; después habla de un horizonte de elección especial en el caso de Israel, relacionado con las naciones e influyendo en ellas de diversas maneras; y finalmente, en el Nuevo Testamento, abre un horizonte de elección universal a la Iglesia de Cristo, en el que las naciones como tales, en su diferenciación cultural, no tienen significado teológico. Además, no son las naciones como tales las que entran en el ámbito de la Iglesia de Cristo, sino siempre los individuos de estas naciones, ya sea en número considerable o no. La Iglesia sigue siendo "la Iglesia *de* (= 'de') judíos y gentiles". El Apocalipsis dice que los elegidos proceden no sólo "*de*" todas las tribus de Israel (7,5ss.), sino también "*de* toda tribu y lengua y pueblo y nación" (5,9; 7,9).[3]

Volviendo la mirada a la prehistoria, desde el punto de vista de la elección de Israel, encontramos un período de indiferenciación entre los hombres frente a Dios y su Providencia universal; también se caracteriza por una cierta indiferenciación entre el bien y el mal y entre lo que Dios permite y lo que juzga. Caín es castigado y perdonado y, en el Diluvio, la humanidad en su conjunto es castigada pero también perdonada (en Noé y su familia). Entre los descendientes de Caín, registrados fragmentariamente, figuran hombres culturalmente activos pero dados a la violencia. Mientras aumenta la maldad de los hombres, que conduce a la sentencia iracunda del Diluvio, hay hombres piadosos como Enós, "que comenzó a invocar el nombre de Yahvé" (Gn 4:26), y Enoc, que "caminaba con Dios; y no fue, porque Dios lo tomó" (5:24). La diferenciación de culturas se relata como un hecho neutro en Génesis 4:17 y siguientes; luego, con referencia a los descendientes de Noé, se le da un valor ampliamente

positivo (10:1 y siguientes) y se trata como un desarrollo bendecido por Dios (9:1). Sin embargo, poco después, en el relato de la confusión de las lenguas, se considera algo negativo, ya que inicialmente "toda la tierra tenía una sola lengua y un solo lenguaje" (11:1 AV), y la multiplicación de las lenguas se ve como un castigo de Yahvé, como el hecho de que "Yahvé las esparciera por toda la faz de la tierra" (11:1-9). Desde esta perspectiva, la existencia de una multiplicidad de pueblos y lenguas permanece en una especie de crepúsculo teológico: a la unidad de la humanidad ya no corresponde un factor global de comprensión mutua. Esto se suplirá, de manera sobrenatural, en Pentecostés (Hch 2, 7 ss.), cuando se inculque *una sola* lengua a todas las naciones, sin abolir las múltiples lenguas. No obstante, en la tradición preabrahámica, el aspecto de la historia de la salvación predomina sobre los acontecimientos que amenazan a la humanidad: el relato de la Caída desemboca en la promesa contenida en el Protoevangelio (Gn 3,15), y la historia del Diluvio termina con la alianza de Dios con todas las criaturas (9,9): ambas apuntan a una salvación última, no se nos dice cuál. Sin embargo, dado que todo se encuentra todavía en un nivel indiferenciado, sería bastante incorrecto hablar de un orden de salvación puramente "natural" en contraste con un orden "sobrenatural" que comienza en Abrahán; lo que comienza en Abrahán es sólo la articulación de una historia de salvación que ahora se hace "dramática".[4]

Con todas sus modificaciones internas, la historia de Israel desde Abraham está determinada fundamentalmente por el contraste entre la elección (de Israel) y la no elección (de las demás naciones). Es cierto que el período inicial se caracteriza por muchos tipos de relaciones (a menudo amistosas), por ejemplo, el trato de Abraham con Lot y con Melquisedec, el de Isaac con Abimelec, el de Jacob con Labán y más tarde con su hermano Esaú (Gn 33), el de José con el Faraón, e incluso el de Moisés con Jetro; y hay un nuevo intento genealógico de remontar incluso las "naciones" hasta el propio Abraham. Sin embargo, esta tendencia se contradice con la tendencia más fuerte a separar la línea de la elección (Isaac-Jacob) de la de la no elección (Ismael-Esaú). El Éxodo será completamente simbólico: no se trata sólo de "salir" radicalmente de entre las naciones, como en Abraham; ahora se trata también de una guerra santa, en la que la victoria implica la aniquilación total, por mandato divino, del adversario gentil.

Hay relativamente poca diferencia entre las distintas fases de la

relación de Israel con las naciones. Al principio se mantiene la opinión de que Yahvé es el único Dios verdadero, en el sentido de que es el verdadero Dios de Israel (mientras que otras naciones pueden tener otros dioses, con los que Israel no debe tener nada que ver). Luego, junto con la creciente comprensión de que el Dios de Israel es también todopoderoso sobre el mundo entero, se le ve como el verdadero Dios en un sentido absoluto, en comparación con el cual los otros dioses son "poderes" subordinados, meros "ángeles" y, en última instancia, "nada". En el Salmo 82 (que puede ser muy antiguo),5 podemos ver claramente este proceso por el que los antiguos dioses quedan relegados: Dios "hace juicio en medio de los dioses" y los acusa de no tener "ni ciencia ni entendimiento" y de "juzgar injustamente"; son condenados a "morir como hombres", y el salmista concluye: "porque a ti [Yahvé] pertenecen todas las naciones". Así, los dioses extranjeros pueden convertirse en "ángeles de las naciones",(6) "hijos de Dios" (Dt 32,8), ángeles guardianes de las naciones individuales (Dan 10,13ss; Sir 17,17; Jub 15,30ss); pero el hecho teológico permanece: Sólo Israel es la nación elegida por Dios y obediente a Él (Dt 7,6; 32,9), mientras que las demás naciones tienen que contentarse con protectores puramente mundanos. Por eso Dios prohíbe a su pueblo practicar el culto a los astros que permite a los demás: "Cuidado, no sea que levantéis los ojos al cielo y, al ver el sol, la luna y las estrellas, todo el ejército del cielo, os dejéis arrastrar y los adoréis y les sirváis, cosas que el Señor, vuestro Dios, ha asignado a todos los pueblos bajo todo el cielo. Pero el Señor te ha tomado y te ha sacado del horno de hierro, de Egipto. . ." (Dt 4,19s.).

Frente a esta religión arraigada en los fenómenos mundanos, el Libro de la Sabiduría (13:6-7) trata de ofrecer alguna excusa a quienes la practican: "Tal vez sólo se extravían en su búsqueda de Dios y en su afán por encontrarlo; viviendo entre sus obras, se esfuerzan por comprenderlas y caen víctimas de las apariencias, al ver tanta belleza". Israel, sin embargo, que es el destinatario de la palabra directa de Dios, no tiene excusa. La distinción es clara. Así pues, formará parte de la tarea de Israel escuchar y obedecer el mandato de Dios, constituyendo así un signo entre las naciones. La función de Israel es ser signo de la auténtica irrupción de la trascendencia; esta función permanecerá constante a través de los diversos cambios en la relación de Israel con las naciones. En el Deuteronomio, por ejemplo, bajo la amenaza de vecinos más poderosos, el pueblo reflexiona sobre sus fundamentos religiosos; es consciente de que, al llevar a cabo su

servicio ético y cultual frente al único Dios verdadero, está influyendo en las naciones, y no a través de medidas explícitamente misioneras. Moisés exhorta al pueblo a seguir los mandamientos de Dios, "porque ésa será vuestra sabiduría y vuestra inteligencia a los ojos de los pueblos, los cuales, cuando oigan todos estos estatutos, dirán: 'Ciertamente esta gran nación es un pueblo sabio y entendido'. Porque, ¿qué gran nación hay que tenga un dios tan cerca de sí como lo está de nosotros el Señor, nuestro Dios, cada vez que lo invocamos?". (Dt 4,6s.).[7] Por su propia existencia, Israel es testigo de Dios y constituye una interpelación para las naciones.

De aquí a la idea de Isaías (2,1-5) y de sus imitadores (Is 56,6ss; 60,11ss; Zac 8,20ss; 14,16ss), no hay más que un pequeño paso: Dios mismo hará brillar a sus testigos elevando a Sión por encima de todos los montes, para que los "muchos pueblos" la vean y se dirijan al lugar de donde emanan el mandato y la palabra de Yahvé. La singularidad cualitativa del testimonio de Israel significa que no es necesario ningún movimiento misionero centrífugo; su tarea es hacer que las naciones se fijen en él y atraerlas como por un imán. De aquí al profeta anónimo del destierro, a quien Dios hará "luz de las naciones" (Is 49,6), no hay un gran paso. Ahora Israel mismo se ha dispersado, y la primera tarea del profeta será "levantar las tribus de Jacob y restaurar el resto de Israel" (*ibid.*); pero este movimiento centrípeto de Israel también atraerá a las naciones hacia el centro. En el Trito-Isaías, ambos se combinan en una única peregrinación (Is 60).[8]

Este es el lado de la salvación. El otro lado, el lado oscuro, le pertenece y no puede separarse de él. Puede ser cierto que, en el periodo inmediatamente anterior a Cristo, Israel tomara prestado mucho de lo que encontraba adaptable de las culturas circundantes -de los persas y los griegos-, como había tomado prestado en periodos anteriores de Egipto y Babilonia y Ugarit; puede que tradujera su propia sustancia a términos helenísticos en Alejandría. Pero esto no disminuyó en nada su conciencia de ser cualitativamente diferente de todas las "naciones". Por el contrario, las perspectivas de salvación de las naciones se hacen más sombrías en este período tardío; los gentiles aparecen como los abandonados y juzgados por Dios; se les atribuye todo tipo de vicios.[9]

Estos duros juicios también se encuentran en el Nuevo Testamento. Pablo enumera catálogos enteros de pecados por parte de los gentiles (Rom 1:28-30; 1 Cor 6:9-11, etc.). Pero el trasfondo de sus transgresiones es su "impiedad" (*atheoi*, Ef 2:12), su falta de

conocimiento de Dios (*ouk eidotes theon*, Gal 4:8); Pablo dice que están "alejados de la vida de Dios a causa de la ignorancia que hay en ellos" (Ef 4:18), y esta oscuridad es culpable (*tenebris obscuratum habentes intellectum*, Ef 4:18); se han apartado deliberadamente de Dios, no reconociendo su existencia patente (Rom 1:21), lo que significa que están "sin excusa". Hay en ellos una contradicción entre el conocimiento fundamental de Dios que se manifiesta en la creación (Rom 1,19s) y de su justicia (Rom 1132), es decir, entre el funcionamiento de sus conciencias (Rom 2,14s) y su sometimiento a la "futilidad" (Rom 1,21; Ef 4,17). Su crimen es al mismo tiempo su castigo: Pablo utiliza la frase tres veces: "Por eso Dios los entregó. . ." (Rom 1,24.26.28). En un primer momento, es cierto, el discurso de Pablo en el Areópago subraya el primer aspecto de la contradicción: el hombre, por su naturaleza divinamente dada, está siempre buscando a Dios (Hch 17,26s; cf. Sb 13,6). Pero el altar con la inscripción "a un dios desconocido" ha sido construido para honrar a algo desconocido para los adoradores (Hch 17,23; cf. Jn 4,22), y sin embargo de alguna manera podrían y deberían haberlo sabido, pues "no se dejó a sí mismo sin testimonio, pues hizo el bien y os dio desde el cielo lluvias y estaciones fructíferas, saciando vuestros corazones con alimento y alegría" (Hch 14,17s). Sin embargo, el conocimiento de Dios está distorsionado por las "cosas vanas" (Hch 14,15; cf. 17,29) que pretenden encerrar al "Dios del cielo y de la tierra" en formas fabricadas de imágenes humanas (incluso espirituales). Inicialmente, por tanto, el conocimiento gentil de Dios permanece en una penumbra que no puede ser iluminada: "En la penumbra de su mundo tienen un cierto conocimiento de Dios en sus dioses; a la vez saben y no saben de Dios"(10). De nuevo, esta ignorancia (*agnoia*) es ambivalente: a la vez les excusa (Hch 17,30; cf. 3,17) y les acusa (Ef 4,18; cf. 1 Pe 1,14).

La nueva situación del Nuevo Testamento, en la que la Iglesia tiene esencialmente *la misión* de proclamar un mensaje del propio Dios al mundo gentil, arroja luz sobre esta ignorancia. Este anuncio arroja también una nueva luz sobre el período precedente, no tanto con respecto a los judíos como a los gentiles. Estas dos cosas están relacionadas en el discurso de Pablo en el Areópago: "Dios pasó por alto los tiempos de la ignorancia, pero ahora manda [*apangellei*] a todos los hombres en todas partes que se arrepientan, porque ha fijado un día en el que juzgará al mundo [entero] con justicia por medio de un hombre que él ha designado. . ." (Hch 17,30-31). Podemos emparejar este pasaje lucano con otro paulino de Romanos: "Dios

propuso [a Cristo] como expiación por su sangre. . . para mostrar la justicia de Dios, porque en su divina indulgencia había pasado por alto los pecados anteriores; era para probar en el tiempo presente que él mismo es justo" (Rom 3,25s.). Pablo y los demás apóstoles evangelizan a los gentiles, proclamando la justicia de Dios (del pacto) que ahora se ha manifestado y se aplica a toda la tierra, a "todas las naciones". Esto implica una *reinterpretación* del concepto veterotestamentario de *"tolerancia" y "paciencia" de Dios* (cf. Ex 34:6). Ahora, ante todo, no se trata de que Dios suspenda temporalmente la pena justamente merecida para, más tarde, aplicársela íntegramente al pecador[11], sino que se pasa a un nuevo tema: Dios no desea la muerte del pecador, sino su conversión (Ez 33,11; cf. Os 11,8): "El Señor es. . . compasivo con vosotros, no queriendo que ninguno perezca, sino que todos alcancen la conversión" (2 Pe 3,9). En principio, los gentiles están bajo el signo de la "ira" de Dios (Rom 1,18); la condena se suspende durante un tiempo por medio de una amnistía, un tiempo de gracia. El pecador no debe dejar pasar este tiempo sin aprovechar la oportunidad que se le presenta. "¿Acaso presumes de las riquezas de su bondad, de su paciencia y de su benignidad? ¿No sabéis que la bondad de Dios tiene por objeto llevaros al arrepentimiento?" (Rom 2,4). La "tolerancia" o "contención" (*anochē*), combinada con la "bondad" (*chrēstotēs*) y la "paciencia" (*makrothymia*), no significa que la ira simplemente se "reserve" para más adelante.[12] Lo que está en juego aquí no es tanto una actitud general de la Providencia divina, inclinada a "perdonar" a las criaturas amadas y a "juzgarlas con moderación";[13] más bien, lo que tenemos aquí es toda una "economía", organizada con vistas a un acontecimiento histórico concreto: la aparición de Jesucristo. La suspensión de la ira y del castigo, el olvido de los pecados, tiene lugar con vistas a Cristo. Retroactivamente, por tanto, podemos decir que tiene lugar gracias a su obra redentora.

Esto nos da un concepto bíblico y teológico que podemos utilizar para evaluar la relación con Dios (y las religiones) de las "naciones" ex-trabíblicas antes de Cristo(14). En el cristianismo, donde se desvela todo el plan divino, se ve que esta "resistencia" por parte de Dios es su voluntad de que "todos los hombres se salven" (1 Tim 2:4; cf. 4:10). Así, "todas las naciones no forman más que una sola comunidad", en la medida en que "la providencia de Dios, las pruebas de su bondad y sus designios de salvación se extienden a todos los hombres" (*Nostra aetate* 1). Dios ha "fijado un día" para la salvación de "todos los hombres" (Hch 17,31); en el contexto cristológico, este anuncio es "ahora" (v.

30). Pero este acontecimiento universal, que afecta e implica directamente a las "naciones", estaba resuelto desde el principio, más aún, desde antes de la fundación de la creación (Ef 1,4.10), aunque "no fue dado a conocer a los hijos de los hombres en otras generaciones como ahora ha sido revelado" (Ef 3,5). Es "el designio del misterio escondido desde los siglos en Dios creador de todas las cosas", que sólo hoy es proclamado por la Iglesia como "la multiforme sabiduría de Dios" (Ef 3,9-10). La naturaleza múltiple y multiforme de la Sabiduría y la Providencia divinas se manifiesta con toda claridad en el hecho de que la "*oikonomia* del misterio escondido desde los siglos en Dios" se desarrolla de maneras tan diferentes y dramáticas en el caso de los judíos y los gentiles, y sin embargo desemboca finalmente en tanta armonía. Corresponde a Pablo, y a la Iglesia, desvelar a las "potencias del mundo" la dramática conducción divina de la historia, en su totalidad.

b. La cuestión de la mediación

Pero, ¿cómo atreverse a anunciar el Evangelio a los gentiles que no han pasado por la preparación que ha recibido Israel? Están "fuera de la ley" (1 Co 9:21), carecen de revelación positiva, pero Pablo afirma que son "por naturaleza ley para sí mismos", ya que "lo que la ley exige está escrito en sus corazones" (Ro 2:14s.) -y todo el propósito de la ley del Antiguo Testamento era escribir la ley en el corazón de esta manera, "en tablas de carne" (2 Co 3:3). Así pues, puede establecerse una comunicación directa -de corazón a corazón- allí donde no se produjo tal comunicación entre Israel *kata sarka* y los prosélitos gentiles. La única pregunta es: ¿Qué es esta "ley natural" en el caso de los gentiles? La respuesta a esta pregunta ayudará a decidir si las "naciones" como tales, a las que pertenecen los individuos que son "una ley para sí mismos", pueden ser tratadas como personas en el teo-drama o no.

Pero esta cuestión, es decir, cómo los que están "fuera de la ley" llegan a la revelación definitiva de Dios en Cristo "siendo una ley para sí mismos", no debe limitarse a la cuestión de la "conciencia". No se trata simplemente de si la conciencia del hombre, que lo acusa o lo excusa (Rm 2,15), y la cognoscibilidad del Dios que se manifiesta en la creación (Rm 1,20) son un fenómeno puramente natural o algo que se apoya ya en la gracia sobrenatural. Naturalmente, en un mundo en el que Dios desea que todos los hombres se salven, no cabe un acontecimiento "*puramente* natural", ni en la oferta objetiva de

salvación por parte de Dios, ni en la apropiación subjetiva de la misma por parte del hombre. También Pablo, si consideramos toda su presentación del plan de salvación, pone siempre de relieve la interpenetración de la revelación y del conocimiento natural y "agraciado" de Dios.15 Hay que tener siempre en cuenta que la naturaleza espiritual del hombre, que incluso en el plano natural tiene una apertura trascendente al absoluto, sufre una modificación sobrenatural.(16) Sin embargo, incluso partiendo de este supuesto, quedan abiertas varias cuestiones:

En particular, a la vista de Rom 1 (y, en cierta medida, de Rom 2), cabe preguntarse si es correcto equiparar esta apertura sobrenatural, por la que el espíritu del hombre se trasciende a sí mismo y "participa de la naturaleza divina", con una experiencia de gracia que, después de todo, puede ser sustancialmente retirada del pecador.(17) Además, es cuestionable que esta trascendencia (sobrenatural), aunque sea una experiencia real de gracia, pueda calificarse de experiencia de ser interpelado por el Dios personal.18 Y, por último, aunque *así fuera*, no es en absoluto seguro que, a partir de esta palabra, que se dirige "a todos los tiempos" y que comunica un "conocimiento formal y no objetivo de la revelación", y dado el principio teológico según el cual Dios quiere manifestarse y darse al mundo única y definitivamente en Jesucristo, podamos concluir que este conocimiento no objetivo debe contener también "algo específicamente cristiano",19 a saber, "un conocimiento implícito de la Encarnación de Dios", que implica también "un conocimiento implícito de la Trinidad". (Así, por ejemplo, M. Schmaus "piensa que es muy posible que existan ideas de la Trinidad fuera del cristianismo"). La intensidad del horizonte así abierto alcanzaría tal plenitud en la luz interior de la fe como para impedir que lo "formal y material que hay en ella se desmorone".(20) Ahora bien, es evidente, en una línea de pensamiento como ésta, que la *conversio ad phantasma* necesaria para el conocimiento religioso objetivo sólo puede proporcionar objetos inadecuados para la "palabra" interior no objetiva. Así, toda religión extrabíblica, incluso sin tener en cuenta el factor del pecado del hombre (y, por tanto, su tendencia a la idolatría), sólo puede dar una expresión defectuosa de lo que realmente se pretende. Por otra parte, tales objetivaciones son de la esencia del espíritu humano; son, pues, queridas por Dios. Además, el hombre, como ser social, *debe* expresar su dimensión religiosa interior de un modo que haga justicia a su pertenencia al género humano; en consecuencia, la religión extrabíblica debe

considerarse, al menos en principio, como querida divinamente, incluso en su forma inadecuada y en su necesario pluralismo.(22 21) Aquí podemos retomar el antiguo tema teológico de los "sacramentos naturales" dados a los paganos;podemos justificar la sustancia de sus ritos, que contienen un signo-realidad que es (en cierto sentido) realmente sobrenatural y que sólo necesita ser perfeccionado y refinado en los sacramentos cristianos.23 Aun rechazando la formulación de H. R. Schlette, según la cual las religiones de los pueblos se convierten de este modo en vías "ordinarias" de salvación del hombre, mientras que la vía de la revelación bíblica, y en particular cristiana, es "extraordinaria",(24) con toda seguridad tenemos razón al considerar la revelación bíblico-cristiana como la forma definitiva y final de la "revelación general"25 y, en consecuencia, al ver en esta última "la primera fase de la revelación por la palabra".26

Si se está de acuerdo en todo esto, las religiones objetivas de las "naciones", y por tanto estas mismas naciones en toda su diversidad y contrariedad, adquieren el estatus de "personas" teológicas en el teo-drama. También ellas son cristológicas, aunque anónimamente. Este principio no está viciado por los aspectos manifiestamente corruptos de las religiones no cristianas debidos a la pecaminosidad humana, ni por la posición especial de la religión cristiana en virtud de la armonía divinamente creada entre lo a priori y lo a posteriori, lo divino y lo humano en Jesucristo y su Iglesia.27

Pero, ¿no hay una contradicción irreconciliable en esta teoría? Supongamos que la apertura del hombre al horizonte sobrenatural es realmente una "experiencia de gracia", lo que implica que Dios le ha dirigido una palabra personal. ¿No se deduce de ello que la religión objetiva ha de fracasar necesariamente allí donde se intente objetivar esta "palabra" a priori, trascendental, puesto que nunca puede estar garantizada por una revelación categorial especial, a posteriori, por parte de Dios? Incluso si el material de tales categorías se selecciona y modela sobre la base de las necesidades e intuiciones religiosas del hombre, no puede ser una expresión adecuada de la palabra primigenia dirigida a él, al margen de los efectos debilitadores del pecado.

La solución propuesta no parece estar en armonía con las Escrituras. La Escritura dice que la palabra dada a conocer a Abraham y luego al pueblo de Israel no fue oída por las "naciones" antes de su cumplimiento en Cristo, excepto a través del testimonio de Israel. La

diferencia no radica únicamente en la naturaleza externa y el carácter oficial de la religión bíblica; es más radical. Los gentiles son descritos, por una parte, como "sin esperanza y sin Dios (*atheoi*) en el mundo" (Ef 2,12), como "desconocedores de Dios" (Gal 4,8) y, por otra, como "*buscadores*" de Dios por esencia y naturaleza (Hch 17,27) - "Vosotros adoráis lo que no conocéis" (Jn 4,22)-, pero la palabra de Dios no les fue pronunciada. Luego están las afirmaciones de la culpa común de gentiles y judíos; la culpa de los gentiles consiste en no querer aceptar el hecho de que la "eterna deidad" de Dios (Rom 1,20) se manifiesta primordialmente en el mundo creado y en ellos mismos (2,14s.).

De nuevo: si queremos hacer justicia a estas afirmaciones escriturales, no podemos intentar volver a una revelación "puramente natural" de Dios, como si alguna vez hubiera habido (o pudiera haber) períodos o islas de "naturaleza pura" dentro del orden sobrenatural de salvación de Dios -un orden que, de hecho, es único. Pero, en relación con la teoría adumbrada más arriba, podemos preguntarnos por qué, si la automanifestación a priori de Dios era "personal", el ser humano individual en las religiones extrabíblicas no respondió a ella de un modo más personal o no objetivó este elemento personal con más énfasis. Para expresar esto último, el hombre siempre podría haber recurrido a las relaciones interpersonales, que estaban a su disposición en el mundo mediado por categorías. Por supuesto, éstas se utilizaban, en oraciones y sacrificios, mitos y ritos, pero dentro de una comprensión predominantemente natural del hombre; y allí donde la religión se sometía a una crítica, tales categorías quedaban continuamente atrás a medida que el hombre se adentraba en un reino de impersonalidad. Los puntos culminantes espirituales de las religiones son prácticamente siempre impersonales, y la idea de la transmigración de las almas28 (que se encuentra en todo el mundo y en muchos lugares tiene un dominio exclusivo) muestra lo poco desarrollado que seguía estando el sentido de la personalidad genuina. En este punto podemos remitirnos a lo que dijimos en la sección sobre Cristología: sólo en la Cristología y a partir de ella surge la persona (en contraposición al mero sujeto consciente) como tema específico; porque es en la Cristología donde el hombre es abordado por una palabra explícita de vocación que garantiza su unicidad cualitativa.(29) En el fondo, la crítica del Antiguo Testamento a los dioses de las naciones es que "tienen boca, pero no hablan; tienen oídos, pero no oyen, ni hay aliento en sus bocas" (Sal 135,16-17; cf. 115,5-7); esto muestra que la persona es un tema específico. 115,5-7); esto

demuestra que son proyecciones del hombre, fabricadas por él, en contraste con el Dios vivo de Israel, exaltado sobre el mundo,[30] cuya *libertad esencial* frente al hombre ha sido experimentada en la historia, desenmascarando la existencia de dioses extranjeros como una "superestructura ideológica" de la antropología, cualesquiera que sean las objeciones que los interesados puedan producir desde el barrio de la "historia de las religiones". Así pues, forma parte de la libertad del Dios vivo revelarse entre los paganos según su beneplácito; puede suscitar entre ellos a sabios y profetas individuales, a los que incluso Israel tiene que escuchar y de los que debe aprender.

Según el teorema de la "sobrenatural *existentiale"* del hombre, éste ha recibido una constitución antropológico-teológica en la que la gracia, la revelación verbal y una historia de salvación universal están implantadas de manera trascendental, a priori. Sin embargo, debemos ir más allá de este teorema y preguntarnos por la *creaturalidad* fundamental del hombre como ser consciente. Pues es en esta creaturalidad -que surge del plan único y concreto de Dios para el mundo- donde se implanta la vocación a la unión con Dios. Este es el *desiderium naturale visionis* de Agustín y Tomás. En el espíritu de la gran tradición, Henri de Lubac ha defendido constantemente esta constitución paradójica por parte de la criatura consciente. Al hacerlo, no sólo ha desenmascarado el fantasma de una posible *natura pura*, sino que también, en consecuencia, se ha negado a limitar el horizonte de la criatura racional como tal al ser universal, análogo (*ens ut sic*), que tendría que ser elevado por un especial "existentiale" sobrenatural al *desiderium* del Dios vivo tal como es en sí mismo.[31] La paradoja de la naturaleza espiritual consciente del hombre no es sólo que tiene un destino último que está fuera de proporción con esta naturaleza -lo que Tomás considera como una marca de su especial dignidad[(32)]- sino que, a un nivel más profundo, sólo llega a conocer su propia esencia (que es el deseo de poseer al Dios vivo) si y cuando la palabra y la luz que cumplen vienen de Dios y penetran en su esencia. En ausencia de esto, el hombre siente que no es más que un vacío que nada mundano puede llenar.[33] Al mismo tiempo, el hecho de que el hombre no pueda realizarse de este modo es el signo positivo y el sello puesto por el Dios personal en la naturaleza espiritual creada -su "imagen y semejanza"-. La naturaleza del hombre, actuando como espíritu, es esencialmente una búsqueda, una salida hacia el absoluto, el prototipo; y, en virtud de su propia libertad, el espíritu sabe que el absoluto sólo puede encontrarlo en plena libertad. Así pues, la imagen,

al reflexionar sobre sí misma, reflexiona necesariamente sobre la personalidad de su prototipo; esto significa, a su vez, que no hay necesidad de una "*existentiale* sobrenatural", aunque siga siendo cierto que sólo la luz de la gracia de Dios puede elevar a la claridad de la conciencia lo que está implícito en esta reflexión. Pero el sello de Dios está puesto de este modo en la naturaleza espiritual sólo porque, en primer lugar, la naturaleza fue creada para que, mediante la gracia, pudiera contemplar a Dios; el *desiderium naturale* fue creado con vistas a la *visio*. (Abandonado a sí mismo, el *desiderium* no podría alcanzar la *visio*; pero ésta se le podría conceder libremente). De este modo, la naturaleza es totalmente abarcada por la gracia, y esto tiene ciertamente el efecto de elevarla y capacitarla para perseguir su fin último. Partiendo de su centro en el acontecimiento histórico de Cristo, esta elevación extiende su influencia a través de todas las épocas. Como ha subrayado el último Concilio,(34) las religiones de las naciones muestran por doquier "huellas", "dejadas en el curso de sus búsquedas por el hombre, que ha sido creado para Dios y es por naturaleza religioso".(35) Estas huellas, sin embargo, no son lo mismo que los sistemas religiosos objetivos; son la evidencia de un "único eje a lo largo del cual el género humano ha de ser atraído hacia su salvación última" -lo cual no puede conciliarse con la idea de una "multiplicidad de caminos de salvación en competencia" que "pueden incluso contradecirse fundamentalmente entre sí". Si estas religiones tan dispersas fueran, "en sus formas objetivas, portadoras de la salvación querida por Dios y designada por Él", sería un abuso del lenguaje hablar de que Dios tiene un plan de salvación, pues ya no presentaría ninguna unidad.36 Es posible hablar de una historia (oculta) de la *ecclesia ab Abel*37 en términos de esta especie de "eje gravitatorio y unificador", pero los elementos que la componen atraviesan todas las religiones; éstas ya no pueden describirse como los "caminos de salvación" de las naciones. En esa medida, las naciones y sus diversas culturas pierden la dignidad de ser personas teológicas en el teo-drama, por muy importantes que sean la diversidad y el carácter distintivo de cada una en el contexto de la historia de las religiones y por mucho que estos factores deban ser tenidos muy en cuenta por la Iglesia misionera.

c. "Acercamiento" y conversión

Al hablar del "misterio" por el que los gentiles se incorporan a la Iglesia (que se preparó en el judaísmo), Pablo dice que los que antes

estaban "lejos" ahora "se han acercado" (Ef 2:13, 17). Por supuesto, esto tiene lugar mediante "la sangre de Cristo" y la predicación de la Iglesia. Pero esto no resuelve el problema planteado anteriormente, a saber, cómo los que antes estaban "lejos" pueden incorporarse al Cuerpo Místico de Cristo sin ninguna preparación del Antiguo Testamento, y cómo pueden tener acceso a Cristo sin ni siquiera estar obligados a conocer el Antiguo Testamento.

Sin embargo, la falta de un enfoque histórico de Cristo se compensa de varias maneras. En primer lugar, en la predicación de la Iglesia al mundo y a sus religiones, Jesucristo aparece como Aquel que encarna la "escuela" del Antiguo Testamento que conducía a Él (Ga 3,24), purificándola y superándola; indica, pues, los modos de acceso a Él. Pero, en segundo lugar, y de manera totalmente definitiva, toma todo lo que permanecía abstracto en la palabra de la "ley" y en la profecía y lo encarna en sí mismo; en su forma humana, manifiesta la presencia real, "adecuada", de esa realidad "divina" que los paganos buscaban y objetivaban inadecuadamente en sus prácticas religiosas: "El que me ha visto a mí, ha visto al Padre" (Jn 14,9). Pero no muestra al mundo simplemente un "*theios anēr*", un "ser humano divino" que, por su propio *esse*, deja de ser un buscador de Dios: más bien, muestra al mundo cómo el hombre puede y debe buscar a Dios sin condiciones y sin miramientos: "No busco mi voluntad, sino la voluntad del que me ha enviado" (Jn 5,30). "El que busca la gloria del que le envió es veraz" (Jn 7,18) y es acreditado como tal por Dios: "Yo no busco mi propia gloria; hay Uno que la busca y Él será el juez" (Jn 8,50). Esencialmente, el que busca es el que ha sido encontrado; el que busca la "gloria" de Dios es también el que es con-glorificado con la gloria de Dios (Jn 13,32: "Si Dios es glorificado en él, Dios también lo glorificará en sí mismo"). Esto puede leerse en la figura, la conducta y el destino de Jesús, si la predicación de la Iglesia lo muestra tal como es y si al oyente se le dan los "ojos de la fe" para ver subjetivamente lo que se le presenta objetivamente.

Lo que se le presenta no es ni un ser humano en búsqueda transportado fuera de la vida humana ordinaria a una esfera sobrehumana, ni uno que es absorbido en la identidad con lo divino. Todo lo que Dios puede dar y decir al hombre ha llegado plenamente en la humanidad de Jesús. Lo que tenemos aquí no es un hombre que, a fuerza de buscar y mediante algún ritual mágico, haya encontrado la manera de conjurar lo divino dentro de las formas de la vida humana; ni siquiera es alguien que haga de su patente anhelo de Dios la medida

de su esperanza de realización. Su búsqueda está tan desligada de su propia persona (y, por tanto, es tan "desmedida") que es una pura búsqueda del honor y la gloria de Dios por sí mismos. Y precisamente por eso Dios le concede la plenitud. "Porque el Padre ama al Hijo y le muestra todo lo que él mismo hace" (Jn 5,20).

En total pureza, Jesús busca el honor de Dios en el desinterés personal. Singularmente, su persona concentra y encarna toda la palabra de Dios al mundo. Así, totalmente desinteresado y singularmente singularizado, está capacitado para asumir personalmente una obra que es para toda la humanidad ("católica"). Se trata de la obra de reconciliar al mundo con Dios en la Cruz, obra que Dios declara cumplida al resucitar a Jesús de entre los muertos. La totalidad de esta obra cumplida puede confrontar, frontalmente, todo mito y ritual religioso, toda figura que pretenda mediar la salvación y todo camino que pretenda purificar e iluminar al hombre y llevarlo a la unión con lo divino. Objetivamente, puesto que colma todas las búsquedas religiosas individuales de la humanidad, señala el fin de las demás religiones, aunque sigan existiendo unos cientos o miles de años y aunque unan sus fuerzas contra el intruso en el plagio y el saqueo.[38]

Las religiones han llegado a su fin. Esto se puede ver en la forma en que el intento de la temprana Ilustración de construir una religión puramente natural (que pretendía absorber todas las religiones desarrolladas, incluido el cristianismo) se ha convertido en un "ateísmo de la razón pura" que cree haber ido más allá de la búsqueda de Dios, que se ve como un impulso que debe satisfacerse por medios humanos (Feuerbach) o como la distorsión del verdadero humanismo (positivo) (Marx). Sin embargo, incluso en esta forma secularizada, *el humanum* ateo sigue enfrentándose al *humanum* de Jesucristo, tanto en Marx como en Nietzsche: el primero quiere realizar cosas que estaban definitivamente en el horizonte de Jesús (Lc 4,18; Mt 25,35-37); el segundo se convierte en un campo de batalla entre "Dionysos y el Crucificado". Y esto sucede en un momento en que las grandes religiones se descomponen en una polvareda de sectas, que surgen y se disuelven sin cesar, o se ahuecan desde dentro, en gran parte como consecuencia de las incursiones de la civilización occidental y técnica, que a su vez se debe claramente al advenimiento del cristianismo.

Por tanto, el "acercamiento" de los gentiles a la Iglesia (el lugar actual de la presencia de Cristo) puede manifestarse de las formas más diversas. Puede verse en el desmantelamiento de las pretensiones

oficiales de validez por parte de las religiones del mundo (los intentos desesperados de renovarlas y modernizarlas son sólo sintomáticos de ello); en su apropiación de la sustancia cristiana para protegerse de la Iglesia institucional; y en su renuncia a toda trascendencia religiosa, que sólo sirve para enfrentar más directamente al hombre, perdido así para el mundo, con el Verbo de Dios encarnado.

Evidentemente, del mandato misionero de Jesús, que envía a sus discípulos a todas las naciones, se deduce que la única Iglesia debe ser "esparcida" entre estas naciones y que el mensaje cristiano debe implantarse en ellas respetando su diversidad cultural. De ahí la exhortación del Concilio a tomar nota y aprender las conexiones entre las "tradiciones y religión" de una nación y el cristianismo (*Ad gentes* 16), a fin de encauzar la búsqueda de Dios que ha creado formas concretas y objetivas en esa cultura y religión particulares y conducirla a dar una respuesta significativa a la palabra universal y cristiana de salvación.(39) Pero por muy desarrollada que esté una religión pagana, por muchos elementos de verdad que contenga, sigue siendo una búsqueda, y esta búsqueda ha encontrado su respuesta en la universalidad cristiana. No es una palabra implícita que simplemente se hace explícita; no es algo trascendental de lo que el hombre es "consciente" [*Bewusstes*], que, cuando encuentra una forma expresada en categorías adecuadas, se convierte en objeto de "conocimiento" [*Gewusstes*]. Esto se debe principalmente a que la universalidad cristiana no es una síntesis (aunque incompleta) de diversos elementos, sino una realidad *única* que trasciende la *pluralidad* de "leyes" (en el caso de los judíos) y "verdades" religiosas (en el caso de las naciones). Esta realidad única se infunde desde lo alto en todo lo que se esfuerza y busca hacia arriba, elevándolo así a un nivel cualitativamente nuevo.

Por tanto, como en tiempos de Jesús, la conversión no es la "complementación" de algo ya poseído, sino un "giro" total en el que se *deja atrás* lo fragmentario; se volverá a encontrar, pero sólo dentro de la totalidad, al otro lado de un hiato. Hay que reconocer que la verdadera respuesta está "oculta a los sabios y entendidos y revelada a los sencillos" y que "nadie conoce al Padre sino el Hijo y aquel a quien el Hijo se lo quiera revelar" (Mt 11,25.27). Tal vez sea posible encontrar un correlato antropológico para cada aspecto teológico de la palabra definitiva de Dios, de modo que todos los fragmentos de verdad de las religiones paganas (incluidas incluso las *Weltanschauungen* ateas) puedan remontarse plausiblemente al hombre

mismo; Pero, aunque el hombre mismo pudiera excluir todas las oscuridades y distorsiones que han entrado en él como consecuencia de su sujeción al pecado, la suma de esos fragmentos no alcanzaría esa unidad indivisible que vemos en el Verbo hecho carne, "lleno de gracia y de verdad". Tiene que haber un salto en el que salgamos de la suma de fragmentos y abracemos la unidad; esto corresponde al escollo encontrado en la pretensión de absolutismo y en la llamada de Cristo a la conversión. Ninguna teología de la misión debería dejar de prestar atención a este salto.

En su predicación, sin embargo, la Iglesia católica -aunque enviada por Cristo- no puede simplemente equipararse a sí misma con la mencionada unidad católica. Su unidad está en Cristo, no en sí misma; por tanto, debe declarar que su unidad procede de Él. Sólo cumpliendo este encargo realiza realmente su unidad. "La Iglesia es católica porque, consciente de su universalidad de iure, desea llegar a ser universal de facto. Su catolicidad es su vocación, que es una con su esencia"(40).

A este respecto, la frase "*la Iglesia de*, es decir, compuesta por, (judíos y) gentiles" contiene un elemento teológico; sin embargo, éste no reside realmente en las religiones extrabíblicas, sino en la Iglesia, que construye y consolida su catolicidad a través de su actividad misionera. Aquí la distinción entre "judíos" y "gentiles" se hace llamativa: Israel es y siempre ha sido el Pueblo de Dios, predestinado a encontrar su plenitud en la Iglesia. En cuanto a las "naciones", en cambio, si bien están vigiladas por una providencia general (sobrenatural), no reciben una misión teológica y una personalidad distintas antes de la llamada de Cristo; e incluso después de ser llamadas por él, no pueden recibir tal misión y personalidad sino dentro de la unidad de la Iglesia. Ningún mesianismo nacional tiene significado teológico. "Porque por un solo *pneuma* fuimos todos bautizados en un solo cuerpo -judíos o griegos. . Y todos bebimos de un mismo *pneuma*" (1 Cor 12:13).

4. La Iglesia como unión

a. Misterio

Lo que tenemos que decir sobre el papel teodramático de la Iglesia ya se ha tratado en gran parte en la sección sobre "La respuesta de la Iglesia"; aquí nos limitaremos a presentar una serie de puntos complementarios. En la sección anterior, la Iglesia fue considerada

principalmente como "persona" (en Cristo, en María, en el Espíritu), pero también vimos cómo existe como institución. Ahora, al considerarla como un "pueblo" entre muchas "naciones", tendremos que seguir el camino inverso; tendremos que recordar que todo aspecto socio-institucional se fundamenta en la ontología: la Iglesia es el "Cuerpo" y la "Esposa" de Cristo. Es imposible dar una definición unívoca de la Iglesia;[1] según Pablo (Ef 3), pertenece al "misterio" de la Iglesia el hecho de que ella realiza a Israel y a la vez lo rompe, incorporando a las "naciones" y dándoles igualdad de derechos en ella -algo que el propio Israel nunca pudo hacer, aunque ése fuera su remoto propósito.

Como hemos visto, la salvación procede realmente "de los judíos" (Jn 4,22), no de los gentiles. Estos últimos están "injertados en el olivo cultivado" (Rm 11,17), pero este olivo sólo es "cultivado" [alemán *edel*: "refinado, noble"] en la medida en que es el "resto" que siempre es llamado de nuevo de Israel y da a luz a los "hijos de la promesa" (Ga 4,28). Sin embargo, Israel, por no hablar de las "naciones", no tuvo el poder de traspasar el umbral del cumplimiento.

Hubo un "conocimiento de Dios" en Israel (Os 2,22; 4,2; 6,6, etc.), es decir, allí donde el pueblo "creyó" (Is 28,16) y permaneció fiel al mandato y a la promesa de Dios. El pueblo es capaz de dar una respuesta adecuada a nivel de la palabra en los Salmos[2]. Pero la Palabra todavía no se ha hecho carne, y el intento de adecuar sus vidas a la Palabra, anticipando (por así decirlo) esta encarnación, está destinado a dar como resultado la sustitución (farisaica) de la fe por las obras de la ley. Según Pablo, esto muestra una falta de fe y demuestra la hybris pecaminosa del hombre (Jn 5,37; 7,28s; 8,54; 17,25), pues sólo a través del Hijo puede haber conocimiento del Padre (Mt 11,27 par). Sin embargo, una vez que el Verbo se hace carne, las obras "carnales" que se preveían como respuesta a la ley quedan desvirtuadas; ahora toda la existencia del hombre puede ser una fe encarnada al seguir a Jesús en el amor. Además, al encarnarse (Jn 1,14), el Verbo de Dios se pone al nivel de todos los hombres; todo "gentil" puede reconocer en él tanto la plenitud de lo humano en todas sus dimensiones como la manifestación de ese prototipo que busca el hombre, el anhelo encarnado.

En un aspecto, Israel tiene una ventaja sobre esta mera búsqueda (Rom 3:1ss.; 9:4), y en esta medida las "naciones" simplemente entran en algo que ha sido fundado y establecido en Israel. En otro aspecto, sin embargo, está en desventaja, pues la ley positiva pone de

manifiesto la contradicción entre Dios y el ser humano que se inclina a confiar en sus propios logros (Rom 7,11ss.) y añade así una dialéctica trágica a la fe pura de Abraham, que fue el modelo de todos los creyentes, judíos y gentiles (Rom 4,15ss.). Pero Abraham sólo goza de esta posición en la medida en que se inclina ante Melquisedec, anticipación simbólica de Cristo; ¡y este Melquisedec, que, como "superior", bendice a Abraham, era pagano (Heb 7,5-10)! Así pues, la imagen del "injerto" de los gentiles en Israel, el "olivo cultivado", está sujeta a matizaciones; los "primeros" ya se están convirtiendo en los "últimos" (Mt 19,30). La paternidad de Abraham respecto a todos los creyentes, judíos y gentiles, está misteriosamente precedida por un encuentro con Aquel que fue simbolizado por el "sacerdote del Altísimo" (Heb 7,1): "Abraham se alegró de que iba a ver mi día; lo vio y se alegró" (Jn 8,56). Israel está, pues, enraizado en Cristo y debe inclinarse ante el misterio paulino, indicado en el encuentro de Abrahán con el "rey de justicia, rey de paz" (Hb 7,2). El progenitor particular de Israel (en cuyos lomos estaba Leví, es decir, el sacerdocio del Antiguo Testamento: 7,9s) se inclina ante el Sacerdote universal, piedra angular de la Iglesia.3

El problema es el siguiente: Jesús, que reúne a judíos y gentiles (Jn 11,52), es de nuevo un individuo particular. También lo es la Iglesia que surge de él, a pesar de su universalidad; pues es la prolongación de él (su "Cuerpo") y la respuesta a él (su "Esposa")(4). Quienes siguen a Jesús durante su vida terrena siguen a un individuo totalmente particular; son discípulos de un "rabino" al que muchos reconocen como "profeta" y algunos sospechan que es el "Mesías" de Israel. Al principio, tras la Resurrección, la Iglesia aparece como una secta judía entre otras. Necesita el soplo del Espíritu Santo y el envío explícito de los apóstoles a todos los tiempos y a todos los pueblos para que la conciencia particular se infunda de la certeza de la universalidad. Necesita la visión de Pedro en Jope y el sentido de misión de Pablo, y finalmente el animado debate del "Concilio de Jerusalén", para que esta certeza sea impartida a la Iglesia de una vez por todas. Y al mismo tiempo la Iglesia debe aferrarse a la unicidad de la figura de Jesús, en agudo contraste con la patente universalidad sincretista del helenismo y de la religión estatal romana. Más tarde, la Iglesia tuvo la tentación de volver a leer su universalismo en el mundo del Antiguo Testamento e interpretarlo en términos de las reivindicaciones político-mesiánicas de Israel, algo que sucedió tanto en Oriente como en Occidente. Pero estos conceptos erróneos, aunque graves en sus

consecuencias, siguen siendo episódicos. Episódica es también la tentación opuesta por parte del cristianismo liberal, a saber, considerar la particularidad de Jesús como un detonante históricamente fortuito, que inicia la irrupción de una religiosidad universal y humanitaria (la "ética pagana").

En cuanto al "misterio" paulino de la llamada de los gentiles (antes no llamados), sólo puede entenderse en el sentido de Pablo si lo vemos fundamentado en la elevación de Jesús por el "gran poder" de Dios (Ef 1,19). En virtud de su exaltación, Jesús se convierte en la Cabeza suprema de la Iglesia, su "plenitud", que se derrama -más allá de Israel- por todo el mundo, incluidas las naciones gentiles, atrayendo a estas últimas a su "Cuerpo" como miembros suyos (Ef 1,20-2,22). La obra iniciada en la tierra sólo trazó las líneas generales de la Iglesia postpascual: sólo a partir de la Resurrección y la exaltación se universaliza y se hace "católica", por iniciativa de Dios Padre (Ef 1,17) y la efusión de su Espíritu (Ef 1,17-18; 2,18; 3,5.18, etc.). Estas indicaciones generales eran la autoridad que Jesús otorgaba a los discípulos que había llamado, con Pedro a la cabeza; la proclamación de una nueva forma de vida en respuesta a la llegada del reino de los cielos; y -el puente hacia lo que vendría después- su transformación de la antigua Pascua en la nueva en vísperas de su Pasión, por la que la vida de Jesús (entregada por "muchos") se hacía disponible en forma sacramental perpetua. Podemos llamar a estos elementos la "fundación de la Iglesia", siempre que añadamos que, incluso bajo el aspecto de una comunidad social, la Iglesia sólo es llamada a la vida cuando Jesús se implanta en ella en el *triduum mortis et resurrectionis*.

Pablo describe este acto fundacional como el paso de la muerte a la vida, no sólo con respecto a los gentiles ("vosotros", Ef 2:1, 5ss.) sino también a los judíos ("todos nosotros", Ef 2:3). No sólo derribó el muro divisorio que separaba a los gentiles de la *politeia* de Israel (Ef 2,12), sino que también abolió la ley dentro del propio judaísmo (2,15). Y es en el único cuerpo crucificado de Jesús donde esta particularidad queda abolida y se crea el cuerpo universal de la Iglesia: "Porque él es nuestra paz, que de *ambos pueblos* hizo uno. . para crear en sí mismo un solo hombre nuevo en lugar de los *dos*, haciendo así la paz, y reconciliarnos *a ambos* con Dios en un solo cuerpo por medio de la cruz, poniendo así fin a la hostilidad. Y vino y os anunció la paz a vosotros que estabais lejos, y la paz a los que estaban cerca, porque por él *los dos* tenemos acceso al Padre en un solo Espíritu" (Ef 2,14-18). La comunidad se construye y se nutre de un cuerpo

particular y vivificante que, paradójicamente, se ha universalizado (sin dejar de ser particular); sobre esta paradoja descansa, con todas sus tensiones, la eclesiología católica. L. Bouyer ha mostrado cómo, en los primeros siglos, esta eclesiología se vivía sin que se percibiera como un problema:

(1) La Catholica es una y única, pero se realiza en iglesias locales individuales. (2) Esta unidad es un don del *pneuma*; a pesar de ello -o debido a ello- es una unidad visible y tangible que caracteriza tanto a la comunidad de vida como a la institución. (3) La estructura jerárquica de la Iglesia no impide la participación de todos en su vida. (4) Tiene un sentido de la tradición viva, aunque se aferra a las Sagradas Escrituras. (5) Su práctica es sacramental y litúrgica, pero esto no excluye una piedad muy personal. (6) Profesa una fe claramente definida, al tiempo que produce libremente una multiplicidad de formas de expresión y sistemas. [75] Por último, está segura de la gracia de la elección que la distingue del mundo; al mismo tiempo, prosigue incansablemente su misión en él, ya que el mundo entero está destinado a ser salvado.

Todas estas aparentes paradojas están destinadas a conducir, en el caso del no creyente, a una tensión intolerable, mientras que, para el creyente, son hechos cristológicos en la Iglesia; en efecto, para una fe viva que contenga el amor de Cristo, estos elementos *deben* estar presentes; traducen la ley del *agapē* de Cristo en los términos de la comunidad eclesial. Según esta ley, el que quiere ser el "más grande" (o tiene la posición más destacada) debe actuar como el "más pequeño", como el siervo, y debe ocupar el lugar más bajo (Lc 22,26s). Pablo trata de recomendar este punto de vista utilizando la metáfora del más fuerte y del más débil, de los miembros corporales presentables e impresentables (1 Co 12,22-25); da un ejemplo en su propia persona, siendo "el último de todos", considerado como "el desecho de todas las cosas" (1 Co 4,9.12). Jesús mismo, a pesar de ser "Señor y Maestro", eligió el lugar más bajo; por tanto, en vista de su actitud de servicio, ningún miembro (ningún oficio o carisma) puede ser "superior" a los demás en un sentido mundano, ni las cualidades especiales de ningún miembro pueden oponerse a su función dentro de la unidad. Como mostraremos, esta unidad tampoco es un poder soberano: ministra al mundo siguiendo a Cristo y expresando su naturaleza. Este mismo discipulado por el que la Iglesia, como cuasi-persona, responde al Verbo hecho carne, a la vez es dado por el Verbo y lo expresa.

Podemos resumirlo con una fórmula que ya hemos utilizado: la vocación a la Iglesia y dentro de la Iglesia es personalizadora y socializadora. El sujeto humano consciente se convierte en persona en sentido teológico a través del modo singular en que Dios se dirige a él y lo toma a su servicio, que siempre tiene lugar en el marco cristológico. Así, la Iglesia es la auténtica comunidad interpersonal; cada ministerio dentro de ella es único, y a través de la cooperación de estos ministerios "todo el cuerpo, unido y entretejido. . crece corporalmente y se edifica en el amor" (Ef 4,16). Porque lo que está en Cristo y procede de Cristo sigue *desarrollándose* en sus seguidores; los que "*son* un solo cuerpo y un solo espíritu" deben "soportarse mutuamente en el amor, deseosos de mantener la unidad del Espíritu en el vínculo de la paz", recordando que fueron "llamados a la *única* esperanza que corresponde a vuestra vocación" (Ef 4,2-4).

Esta unidad es al mismo tiempo inquebrantable (Mt 16,18), puesto que es el resultado de la entrega de Cristo, y extremadamente precaria, en la medida en que está compuesta por pecadores. Está arraigada entre judíos, la mayoría de los cuales permanecen "endurecidos", y gentiles, que en su mayoría no renuncian a su religión o a su irreligión. En cuanto a la Iglesia, la unidad consiste en personas que, si son titulares de cargos, tienden a cambiar su cargo de *ministerium* a *dominium*; si son laicos, tienden a insistir en su madurez frente a los titulares de cargos. Los cristianos se han "revestido del Señor Jesucristo" (Rm 13,14), pero en cuanto afloja el amor, "que lo une todo en perfecta armonía" (Col 3,14), comienza a manifestarse la vieja desnudez de la naturaleza no redimida y desunida: vemos "griegos y judíos, . . bárbaro, escita, esclavo, hombre libre", en lugar de simplemente "Cristo", que es "todo en todos" (Col 3,11). La unicidad de la unidad en Cristo se derrumba, y en su lugar surgen las unidades fabricadas por los hombres, robando a la Iglesia (o a los fragmentos de ella que quedan) su credibilidad, carente de toda nota de su misterio esencial.

b. Sacramento

Esta última observación nos lleva al concepto de la Iglesia como "*sacramentum*", que implícitamente conduce al siguiente aspecto, a saber, su autotrascendencia. En principio, el ámbito en el que se realiza la salvación de Cristo es el mundo entero, y la Iglesia es un concepto intermediario y mediador. En efecto, como compañera concreta de Cristo, tiene una forma visiblemente definida; sin

embargo, sólo se convierte en su compañera por una influencia especial del Salvador: sólo porque es su "Cuerpo" puede ser su "Esposa". La finalidad es claramente que, en unión con Cristo, pueda desempeñar un papel en la salvación del mundo en su conjunto. Así pues, el modo en que la Iglesia cumple su misión ("por", "con" y "en Cristo") debe verse en relación con el modo en que es constituida por Él como tal(6). Entre ambos, es decir, la constitución de la Iglesia como tal y su misión en el mundo, se interpone un tercer elemento, que revela el concepto de sacramento que nos es familiar: la Iglesia nunca existe aislada, sino sólo y siempre en personas. Estas personas deben recibir su ser eclesial de la Iglesia (en los sacramentos individuales) y ratificar libremente su recepción. Esto presupone que la Iglesia misma ha recibido su ser de Cristo y ha ratificado su aceptación del mismo. A este aspecto, por tanto, debemos dirigirnos en primer lugar.

Lo que llamamos "la Iglesia" es instituido objetivamente por Jesús terreno mediante sus acciones preparatorias y en la realidad de la Cruz-Eucaristía. Esta objetividad es tal que su permanencia e inviolabilidad están garantizadas (Mt 16, 18), por más que ella vacile en ratificarla. Sin embargo, esta garantía se promete a una fe profesada (Mt 16,16) y a un amor atestiguado (Jn 21,15.7); es decir, es necesario que haya una "Esposa" para que Jesús pueda entregarse a ella (bajo la forma de su "poder de las llaves", de su amor de Pastor). Así pues, la Iglesia es siempre dos cosas a la vez: por una parte, está constituida por la autodedicación de Cristo y, por otra, debe ejercer y ratificar continuamente esta constitución en formas siempre nuevas. Ninguno de los dos aspectos puede separarse del otro. Así, la Iglesia es el sacramento (primitivo)(7). Ella recibe infaliblemente su propio ser del ser de Cristo (*"ex opere operato"*), pero de tal modo que, como sujeto (*"ex opere operands"*), ratifica su recepción y así se actualiza a sí misma. El hecho de que estos dos aspectos sean inseparables pone de manifiesto que la promesa de "infalibilidad" coexiste con la posibilidad de error: también aquí se pone de manifiesto el carácter precario de la estructura de la Iglesia.

Aunque la Iglesia (como *ekklesia*) está inicialmente diseñada e "instituida" como una entidad única y objetiva, esta entidad sólo existe en sujetos individuales creados. Éstos sólo pueden entrar en esta forma de unidad, y en su vida, si aceptan la ley objetiva de la vida y la reciben de la comunidad de la Iglesia, que existe antes que ellos. Lo que así reciben, sin embargo, no es algo secundario, algo derivado del sacramento primitivo: lo que reciben es su plena actualización,

aplicada a ellos como individuos, dirigiéndose a ellos personalmente y pidiendo su consentimiento y colaboración. Así pues, lo que el sacramento individual media no es la Iglesia, sino la autodedicación de Cristo a la Iglesia, para que el individuo pueda ser atraído a la misión de la Iglesia. Esta misión consiste en ser, junto con Cristo, la "luz del mundo" y la "ciudad asentada sobre un monte". Sin embargo, sólo a través de la Iglesia el sacramento media a Cristo, pues el individuo no se limita a "tomar" los sacramentos confiados a la Iglesia: los "recibe" de ella. Esto significa, a su vez, que, aunque la Iglesia tiene autoridad para administrar los sacramentos, ella misma es siempre también receptora. Según el punto de vista católico, claramente apoyado por la Escritura, esto depende de que Cristo haya implantado en la Iglesia un órgano permanente (que, a través de la sucesión apostólica, debe permanecer así) que asegure y garantice esta dependencia directa de Cristo. Tal es el oficio ministerial.

¿Qué es lo que se recibe? Cristo, la Palabra de Dios encarnada. Él es la *Palabra* de Dios: esto significa que la Iglesia (como Israel) es una Iglesia que escucha ("porque tenéis un solo maestro, el Cristo", Mt 23,10); escuchando y recibiendo la Palabra, la Iglesia está capacitada para enseñar al mundo y para ello está dotada del órgano de un "magisterio". Es la Palabra *encarnada* de Dios; esto implica que la Iglesia en su conjunto recibe esta Palabra corporal -en la presencia real de la Eucaristía- y en su conjunto se une a su entrega por el mundo, dotada de la institución de un "oficio sacerdotal". Por último, es la Palabra de *Dios* encarnada; esto significa que, al comunicarse a sí mismo, comunica las pretensiones, la autoridad y la ley de Dios; la Iglesia se somete a esta ley para desempeñar su papel en la administración de la misma (cf. 1 Co 2,15; 6,2). Para ello, está dotada de un órgano que juzga, ata y desata según leyes cristianas y eclesiales. Todo esto tiene lugar, no independientemente de Cristo, sino en dependencia de Él y con referencia a Él. Lo que hace la Iglesia es Cristo y su obra; pero Él la *deja* hacer.

Por otra parte, el Verbo de Dios encarnado presenta siempre dos aspectos inseparables: es siempre el único, idéntico, hombre físico Jesús, que es el Hijo del Padre divino; pero este Verbo de Dios es también el *acontecimiento* redentor plasmado en el destino de este hombre (que comienza con su Encarnación, continúa en su vida y culmina en la "hora", el *triduo* de la Pasión y Resurrección). Las dos caras de esta única Palabra son confiadas a la Iglesia para que, recibiendo ambas, pueda nacer y prosperar. Desde este punto de vista,

podemos comenzar a discernir una primera diferenciación entre los sacramentos individuales: en la Eucaristía, tenemos principalmente la presencia siempre nueva de la humanidad física de Cristo, que ahora se ha convertido en pneumática, mientras que en el bautismo y la penitencia, diseñados para el perdón de los pecados, tenemos principalmente el lado "acontecimiento" de la Encarnación, que alcanza su cenit en el perdón escatológico de los pecados en la Cruz. Sería difícil dar más peso a un lado o al otro, ya que van juntos. En cuanto a la confirmación y la unción, no es fácil decidir a cuál de las dos partes pertenecen: si la confirmación, la impartición del Espíritu, es el "lado positivo" del bautismo (que es para el perdón de los pecados), imparte el Espíritu como el Espíritu de Cristo, lo que no es posible sin que la persona en cuestión se incorpore al Cuerpo eucarístico, eclesial, de Cristo. Y si la unción trae a la persona amenazada de muerte la presencia del Señor muerto por la salvación de todos, es, por una parte, el cumplimiento y la conclusión de la penitencia, que perdona el pecado, y, por otra, una ampliación de la Eucaristía, que "proclama la muerte del Señor" (1 Co 11,26), dada para sostener al enfermo en su camino.

Puesto que el Verbo encarnado es siempre el Verbo del Padre en el Espíritu, es decir, un Verbo trinitario, la recepción de cualquier sacramento en el seno de la Iglesia imparte siempre vida trinitaria a los miembros de la Iglesia; cuanto más incondicional es esta recepción y menos resistencia encuentra, más profundo y vivificante resulta este don de vida. Todo sacramento, recibido con fe viva, clarifica y profundiza la gracia de la filiación con el Padre eterno y suscita el Espíritu de Dios en el creyente.

Hemos dicho que el acto por el que Cristo se entrega a la Iglesia -convirtiéndola ontológicamente *en su* Iglesia- necesita ser perpetuado visiblemente en la Iglesia por un órgano específico. Este órgano es la única garantía de que la "entrega" de Cristo tiene lugar de una vez para siempre y es nueva en cada momento. El sacramento del Orden es esa garantía, implantada en la Iglesia, que otorga la autoridad para hablar, actuar y juzgar en nombre de Jesús y, al mismo tiempo, imparte la gracia necesaria para hacer esas cosas[8], pues sin la presencia fundamental de la gracia no serían posibles[9].

Pero, por otra parte, si la pareja "total" de Cristo es la humanidad por la que se entrega, y si debe presuponer la libertad creada para suscitar, en el ser humano individual, la fe en su palabra y en la incorporación del individuo a su Iglesia, se deduce que esta libertad

creada existe desde el principio en la dualidad hombre-mujer; su mutua interrelación sigue siendo el modelo de todas las relaciones humanas. La relación única y definitiva entre Cristo y la Iglesia puede ser *Suprasexual*, pero, en la medida en que uno de sus presupuestos es la relación sexual, no es *no-sexual*; de hecho, se convierte a su vez, por así decirlo, en un modelo para todo lo que es sexual (Ef 5:22ss.); de hecho, es el prototipo, del que este último es la copia (Ef 5:32). A medida que la Iglesia se realiza en su relación receptiva y receptiva con Cristo, la luz sacramental cae sobre el matrimonio cristiano.[10]

En su autorrealización, la Iglesia sabe dónde aplicar su relación esencial con Cristo a uno de sus miembros en alguna situación crucial de su vida, elevando a este miembro particular a su propia sacramentalidad primigenia. Esta aplicación puede ser única o repetible. Es única cuando, por el poder del sacramento primordial, al que declara públicamente lealtad, el creyente individual es admitido indisoluble y permanentemente en la relación Iglesia-Cristo, como en el bautismo y la confirmación, las órdenes y el matrimonio. Por otra parte, en la penitencia y en la Eucaristía entramos continuamente, de maneras siempre nuevas, en el misterio de la redención (que es un acontecimiento eucarístico que brota de la Pasión). La unción de los enfermos puede repetirse tantas veces como la muerte amenace. No obstante, todos los sacramentos y, de hecho, todos los actos cristianos (oración, actos de expiación, actividad apostólica, etc.) realizados según la mente de la Iglesia, participan de la sacramentalidad primigenia de la Iglesia.

La Iglesia, por su propio ser (que incluye, por supuesto, sus actos deliberados de autorrealización), es *sacramentum mundi*, "luz del mundo" y "sal de la tierra", es decir, participa en toda la obra de la salvación del mundo. En este sentido, la vida del individuo da frutos para la salvación del mundo en la medida en que se vive cristianamente. El individuo es una parte real del sacramento total, que no es simplemente la Iglesia *per se* (pues la Iglesia no existe *per se*), sino la Iglesia como extensión de Cristo. En efecto, Cristo mismo es el verdadero sacramento primigenio: es la oferta encarnada y definitiva de salvación de Dios a los hombres. Ahora bien, las vocaciones y los carismas impartidos por el Señor exaltado a la Iglesia (Ef 4,7) son diversos, y van desde la vida más escondida en la contemplación y la con-pasión (dentro y fuera del convento y en la cama del enfermo) hasta la espectacular acción política y económica por la justicia social en el mundo. La lucha por la justicia social (como

pide la "teología de la liberación") es sin duda una de las tareas de la Iglesia en el mundo; de hecho, son tareas como éstas las que hacen de ella *sacramentum mundi*. Sin embargo, no pueden reclamar ninguna prioridad lógica o cronológica sobre los carismas más interiores y más invisibles a través de los cuales muchos miembros de la Iglesia son atraídos a participar más profundamente en la vida oculta y la Pasión de Jesús. Los efectos evaluables sólo constituyen una (ínfima) parte de la fecundidad de la Iglesia para el reino último de Dios, la redención del mundo entero.

c. Trascendencia

De lo anterior se desprende claramente que la Iglesia, de acuerdo con su constitución interna -es decir, no de manera meramente accidental-, se trasciende a sí misma: su meta es todo el mundo humano. Israel fue y siguió siendo esencialmente un "signo" para las naciones; éstas podían poner rumbo hacia él y, finalmente, en los últimos tiempos, alcanzar la salvación de Israel. La Iglesia también es un signo, pero es más: es enviada a las naciones por Jesús para continuar su propia misión, para la que fue enviado por el Padre (Jn 17,18; 20,21). Así como la misión de Jesús no se añade a su persona, sino que es idéntica a ella, la misión de la Iglesia es una con su ser.

Naturalmente, esta misión no puede equipararse sin más a la actividad misionera externa o interna. Se trata más bien de una relación dialéctica entre la construcción inmanente de la Iglesia como Pueblo de Dios en sí misma y su efecto trascendente. Para que la Iglesia sea "luz del mundo", primero debe ser "luz" en sí misma. Sólo entonces se deduce el segundo punto, es decir, que es insensato poner una lámpara debajo de un celemín: no sólo no puede cumplir su propósito, que es dar luz a los demás: también está destinada a apagarse por falta de aire. Del mismo modo (para combinar dos metáforas), la Iglesia debe poseer y producir *ella misma* la cualidad de la levadura si quiere leudar la masa del mundo; si no la tiene en su interior, no puede suplirla con ninguna medida externa, en cuyo caso "ya no sirve para nada, sino para ser arrojada fuera y pisoteada por los hombres" (Mt 5, 13). Divorciar la trascendencia de la Iglesia o su impulso misionero de su inmanencia o de la estructura interna del Cuerpo de Cristo, que alcanza su plena estatura en el amor (Ef 4,15s), es no comprender que la Iglesia no tiene otra misión que la que ha recibido de Cristo, enviado a su vez por el Padre; sólo puede realizar su misión recibiendo y asimilando cada vez más profundamente el

pneuma de Cristo. Y es viviendo el misterio de su vida interior como asimila el Espíritu de Cristo: muriendo y resucitando con Cristo; mediante la escucha orante y contemplativa de su palabra (como María, que escucha, frente a Marta, que está ocupada); mediante la práctica creyente y "con discernimiento" (1 Co 11,20) de los sacramentos, sobre todo de la Eucaristía; y mediante la edificación del Cuerpo de Cristo en la abnegación y el amor mutuo, anteponiendo las preocupaciones y necesidades de los demás a las propias.

Lo que tenemos aquí es una clara sucesión de fases: a menos que se tomen medidas para asegurar la calidad interior de la sustancia de la Iglesia, ésta no podrá posteriormente desplegar su influencia en el mundo exterior. El apostolado intensivo del religioso comienza con la fase preparatoria del noviciado, y el del sacerdote comienza en el seminario, del mismo modo que la tremenda influencia de Pablo comenzó en Arabia, y todas las grandes figuras fundadoras de la Iglesia surgieron de la soledad. H. Schürmann ha expuesto las razones por las que la Iglesia primitiva parece inicialmente preocupada por sí misma y por su estructura interna y se muestra reticente y silenciosa ante las cuestiones de la responsabilidad del cristiano para con el mundo(11). Hay razones internas, como la ansiosa espera del fin inminente, la relegación de las necesidades humanas ante el acontecimiento de Cristo, la sobrecogedora experiencia del Espíritu por parte de la joven Iglesia; pero todas estas razones contienen el germen de la posterior vuelta de la Iglesia hacia el mundo. Hay también razones externas, derivadas del entorno, como el anhelo del mundo de entonces de valores trascendentales, y en particular las pretensiones totalitarias del Imperio romano. Frente a esto último, "era imposible cualquier activismo de tipo reformador, por no hablar de revolucionario; a lo sumo podía haber una vigilancia profética, junto con expresiones de consuelo o admonición redactadas en lenguaje apocalíptico (cf. Lc 4,5ss; el Apocalipsis de Juan). Aquí y allá, sin duda, hubo pactos astutos para evitar confrontaciones innecesarias (por ejemplo, en los escritos lucanos, en Romanos 13 y en 1 Pedro 2:11-17). Todos los programas políticos o sociales revolucionarios habrían sido poco realistas, inoportunos y, por tanto, inmorales en tal situación."12 13También debemos tener en cuenta que toda la actitud del amor de Cristo (con toda su concentración en la salvación personal del individuo) y la actitud de la Iglesia (con respecto a la forma en que *el agapē* tiene su efecto ético dentro de la esfera interna de la Iglesia) manifiestan una apertura interior a "acciones, funciones y ministerios

socioinstitucionales"; una vez llegado el momento, por lo tanto, la misión cristiana no estaba en absoluto preocupada únicamente por ganar conversos a una secta esotérica; cada vez más, estaba abierta al diálogo político y a la cooperación.

Sin embargo, a diferencia del Antiguo Testamento, el cristianismo se basa siempre en la decisión *personal* de seguir a Cristo y su amorosa entrega. En consecuencia, cuando los cristianos comienzan a ejercer una influencia más allá del ámbito interno de la Iglesia, en instituciones que son explícitamente seculares, es inevitable que se produzca una crisis. Están obligados a trabajar para transformar esas instituciones de modo que (al menos en última instancia) puedan ser expresión y ámbito de actuación de esos valores personales y cristianos; si esto no es posible, el único camino que se les abre es el de la protesta, que implica el testimonio de vida y sufrimiento. Ambas posibilidades son genuinamente cristianas,(14) y ambas están enraizadas en la actitud de Jesús. De hecho, si miramos más profundamente, ambas tienen un impulso genuinamente misionero. No sólo porque quienes están dispuestos a afrontar la muerte por sus convicciones ofrecen un ejemplo y un ideal capaces de cambiar la historia, sino aún más porque el martirio genuino, libremente adoptado, goza de una fecundidad sobrenatural que viene de la Cruz.

La autotrascendencia de la Iglesia es profundamente dramática, como la forma en que surge de judíos y gentiles. Trascendiéndose a sí misma, se expande en un ámbito que, en principio, le será hostil o, en el mejor de los casos, indiferente (véanse las predicciones de Jesús y la respuesta burlona al sermón de Pentecostés de Pedro, el sermón del Areópago de Pablo y su discurso ante Agripa). Las actitudes "antisemitas" provocadas por los judíos de la diáspora son paralelas a las actitudes "anticristianas", que se encuentran no sólo en las persecuciones de los primeros siglos, sino aún más en los tiempos modernos, allí donde la Iglesia (indefensa) se encuentra con un Estado no cristiano.

Pero el drama propiamente dicho sólo se desenvuelve cuando el ámbito no cristiano se abre a la Iglesia, y la fase de las conversiones individuales pasa a la de la implantación cultural (y finalmente política y económica). Entonces la levadura es realmente absorbida por la masa de una manera significativa en la historia del mundo; sin embargo, esto plantea la cuestión de si la levadura *puede* ser absorbida de esta manera y conservar su identidad. ¿No *es propio de* la realidad cristiana estar permanentemente alejada del "mundo", incluso

amenazada y perseguida por él? ¿No es inevitable que, cuando consigue fermentar toda una cultura, adopte un pensamiento mundano, métodos mundanos de dominación, de poder, de represión de lo extraño y recalcitrante? O, al menos, ¿no adquirirá cierta seguridad y un punto de apoyo en el Estado por medio de pactos mundanos? En otras palabras, allí donde Iglesia y sociedad se interpenetran completamente, ¿no está la Iglesia abocada a renunciar a su concepción evangélica de sí misma? O, alternativamente, si las dos realidades llegan a un reconocimiento mutuo de sus respectivos ámbitos de competencia, ¿no se replegará la Iglesia a su propia esfera y considerará la religión como un asunto privado? Cualquiera de los dos modos de encuentro entre estas dos realidades tiene sus peligros para la Iglesia, peligros que son contradictorios y que van desde el exterminio como consecuencia de persecuciones externas hasta la victoria pírrica del éxito de la "inculturación". Sólo el movimiento constante por el que se esfuerza en trascenderse a sí misma, y los incesantes nuevos comienzos de su impulso misionero (con los riesgos que conlleva), pueden preservar a la Iglesia de uno u otro naufragio.

El encargo misionero del Señor es absolutamente universal (Mt 28,18-20), porque todo el ámbito al que la Iglesia -en todas las épocas- es continuamente enviada es ya suyo. Ella debe emprender continuamente esta tarea, sin ninguna garantía de éxito duradero; basta con que "el Evangelio sea predicado a todas las naciones" antes del fin (Mc 13,10), y Pablo atestigua que esto ya se ha cumplido con respecto al "mundo" de aquellos tiempos (Rm 10,18). No se insinúa que todo el mundo vaya a convertirse; al contrario: "Cuando venga el Hijo del hombre, ¿encontrará fe en la tierra?" (Lc 18,8). Lo que se requiere es que todos tengan la oportunidad de ser confrontados con el Evangelio genuino, y esto se logrará, no con el mejor equipo técnico misionero, sino con el testimonio más puro y santo vivido por los cristianos. En este sentido, la Iglesia es siempre una "Iglesia militante", no sólo por las luchas personales de sus miembros, sino por toda su iniciativa misionera.

En el relato de lo que Pablo sufrió como misionero por su fe, encontramos ocho veces la frase "en peligros": peligros de judíos y gentiles, de su "propio pueblo" y de "falsos hermanos" (2 Cor 11:23-33). Este pasaje documenta una etapa temprana de la historia misionera de la Iglesia; peligros muy diferentes la amenazaron una vez que empezó a registrar éxitos, cuando las salas del mercado romano se convirtieron en basílicas y los obispos en príncipes del imperio. La

Iglesia no se seculariza al convertirse en una institución -ya hemos visto que lo institucional en ella es el medio por el que el Espíritu Santo mantiene su origen vivo, es decir, la presencia de Cristo y el acontecimiento de Cristo, como una realidad siempre presente en ella(15)-, sino al asimilarse su auténtica institución a las instituciones muy diferentes de la sociedad natural. La otra dialéctica que Pablo muestra que existe entre el apóstol misionero y la comunidad iba a seguir siendo el sello distintivo de la relación entre la Iglesia que se trasciende a sí misma y el mundo: "Porque pienso que Dios nos ha exhibido a los apóstoles como los últimos de todos, como hombres condenados a muerte; porque nos hemos convertido en un espectáculo para el mundo, para los ángeles y para los hombres. Nosotros somos necios por Cristo, pero vosotros sois sabios en Cristo. Nosotros somos débiles, pero vosotros sois fuertes. Vosotros sois honrados, y nosotros desacreditados" (1 Co 4,9s). Además, la sustancia que hace al "mundo" sabio, fuerte y renombrado ha sido en gran parte chupada de aquel que ha sido hecho un tonto, un débil, una persona sin importancia. Esta es la ley de la Cruz y de la Eucaristía.

Además, la superestructura de la Iglesia que se trasciende a sí misma es provisional, como la de los barcos que llevan y traen personas. La Iglesia ha sido vista a menudo como una nave (con la Cruz como mástil),16 ya sea como la nave que surca las tempestades, con Pedro al timón (cf. Jn 21)17 o como la nave que naufraga y de la que Pablo asume el mando (Hch 27): los náufragos se agarran a las tablas del barco y se salvan.18 El naufragio puede ser el del pecador, y la tabla la oportunidad de penitencia ofrecida por la Iglesia; pero también puede significar la muerte y el fin del mundo: el barco construido para la travesía terrestre ha cumplido su servicio y ahora -como institución- está fuera de servicio. Llegados a este punto, debemos recordar las observaciones sobre la "inversión trinitaria" hechas en nuestro esbozo de cristología: sólo durante el tiempo de la humillación de Jesús, el Espíritu Santo asume la forma de un gobierno objetivo sobre él, mediando la voluntad del Padre; Jesús glorificado y exaltado es -junto con el Padre- el poseedor y el emisor del Espíritu, como lo fue el Hijo desde toda la eternidad. Y sólo durante el tiempo de la *oikonomia* terrena se objetiva el Espíritu Santo en forma de institución eclesial, para, adoptando esta vía tortuosa, formar el espíritu subjetivo del creyente en el seguimiento de Cristo y asegurarle la presencia inmediata de éste. Al final del mundo, la institución impersonal desaparecerá, dejando sólo el sacramento vivo, el Hijo de

Dios encarnado, y -por Él y con Él- los que han resucitado con Él corporalmente. Entonces, todos los aspectos de la creación físico-espiritual que entran en la salvación última participarán de esta sacramentalidad orgánica; lo material ya no será sólo un símbolo "que contiene la gracia que significa" (DS 1606): comunicará esta gracia de manera patente y visible.

Al fin y al cabo, el carácter provisional de la Iglesia institucional está ligado al hecho de que tiene que ser una "red", que recoja tanto peces malos como buenos. Sólo al final del mundo serán separados (Mt 13, 47-49). Por tanto, tiene que ser una red objetiva, en la que quepan los tipos de personas subjetivamente más dispares: desde los santos inmaculados hasta los pecadores mortales. Como institución objetiva, esta red puede garantizar una solidez sustancial y la inerrancia que surge de su fundamento. Sin embargo, cuando el aspecto institucional se utiliza indebidamente como medio de poder o de magia, carece de toda credibilidad misionera; al contrario, tiene una cualidad alienante y repelente. Rasgos que en el plano inmanente son de la vida interna de la Iglesia, mediadores de la salvación, parecen en el plano trascendente destructivos de la unidad. Para decirlo con mayor crudeza: a la Iglesia se le promete que, incluso en casos de abuso pecaminoso, será preservada de caer en el error final y de malinterpretar sustancialmente la Fe; sin embargo, esta misma cualidad inherente ("inmanente") puede ser un escollo cualificado para todo el mundo que la rodea, no sólo por el mal uso de la autoridad jerárquica, sino con bastante frecuencia por la ceguera y la mala interpretación por parte del pueblo de la Iglesia. Aquí, incluso más que en su carácter escatológico y provisional, vemos la naturaleza precaria de la Iglesia como comunidad organizada sobre líneas institucionales.

El vaso de la Iglesia no sólo está expuesto a las necesarias vicisitudes externas, sino también a los peligros internos. Así, la infalible "columna y baluarte de la verdad" (1 Tim 3,15) necesita ser continuamente amonestada: "Temo que, como la serpiente engañó a Eva con su astucia, vuestros pensamientos se desvíen de una sincera y pura devoción a Cristo" (2 Co 11,3). Y lo que aquí se plantea puramente como una posibilidad se ha convertido ya en un hecho allí donde se da el pecado. Pues el pecado introduce una dicotomía entre el espíritu eclesial objetivo que, de algún modo, todavía se aferra al pecador y el espíritu eclesial subjetivo que éste ha oscurecido o perdido por completo y que, por tanto, ya no se corresponde con las

legítimas pretensiones del espíritu objetivo. Debemos examinar esta contradicción que surge en la Iglesia, ya que caracteriza profundamente su forma histórica.

d. Una Iglesia dividida

La *división* de la Iglesia, provocada por el pecado, se ve facilitada por la *distribución* en su seno de los diversos carismas y oficios. Desde el principio hay que prevenir a la comunidad contra la envidia y los celos: a otro se le ha dado algo que yo no poseo; pero, en la dispensación del amor, es para el mayor provecho del conjunto de lo que yo participo. El ojo ve en nombre de todo el cuerpo, y así sucesivamente (1 Cor 12). La administración de los carismas presupone el amor desinteresado por parte de todos (1 Co 13). Basta un ligero cambio de perspectiva para que la particularidad de un carisma -quizá su lado llamativo y atractivo- parezca más importante que la unidad orgánica de la Iglesia. Así surgen los partidos, a menudo sin culpa de los portadores de los carismas. Por eso Pablo exhorta a sus oyentes: "Os ruego, hermanos, . . que no haya disensiones [*schismata*] entre vosotros, sino que estéis unidos en una misma mente y en un mismo juicio. Porque se me ha informado. . . que hay disputas entre vosotros, hermanos míos. Lo que quiero decir es que cada uno de vosotros dice: 'Yo soy de Pablo', o 'Yo soy de Apolos', o 'Yo soy de Cefas. . . .' ¿Está Cristo dividido? ¿Acaso Pablo fue crucificado por vosotros?" (1 Cor 1,10-13). Por supuesto, hay una diferencia entre los cismas dentro de la Iglesia y el cisma definitivo que separa a las personas de la unidad de la Iglesia institucional. Pero no cabe duda de que los primeros fueron la causa de los segundos. El pecado en la Iglesia es el origen de la separación (igualmente pecaminosa) de la Iglesia. El proceso puede durar cientos de años dentro de la Iglesia -piénsese en el largo preludio del cisma con Oriente y de la Reforma-, pero siempre puede rastrearse. No es que esto justifique la ruptura final. El debilitamiento del amor que preserva y construye la catolicidad de la Iglesia es el principio, aunque oculto, de toda división en la Iglesia: *ubi peccata, ibi multitude*.[19]

Esto plantea la grave cuestión de si, y cuándo, la Iglesia, dividida internamente y a menudo también externamente, deja de ser una sola persona en el teo-drama. Dos principios son cruciales aquí. El primero es que la Iglesia, como comunidad de santos y como institución, está diseñada y equipada para sostener y salvar a los pecadores que habitan en ella; ella es *corpus permixtum* y no debe separarse de ellos

como Iglesia de los "puros", "elegidos", "predestinados", etcétera. En esa medida, tiene que seguir soportando la tensión interior entre su ideal y su realidad caída, esforzándose por atraer hacia el centro lo que está en su periferia. Así, la unidad que la engloba (la "red") es un principio de este tipo: puede retener a los que están alejados de ella siempre que no hayan renunciado deliberadamente a ella. En este límite, sin embargo, se impone el otro principio: teológicamente hablando, no puede existir en absoluto una pluralidad de Iglesias de Cristo; si tal pluralidad existe empíricamente, estas diversas Iglesias cristianas no pueden representar "personas" teológicas. De ello se sigue que es imposible, por un proceso de abstracción, deducir algún denominador común de la pluralidad histórica y plantear así un concepto global de la Iglesia única; pues la unidad de ésta no es la de una especie: es una unidad concreta e individual, única, que corresponde al Cristo único que la fundó.

Haríamos bien en escuchar a Karl Barth en este punto:

> La pluralidad de Iglesias. . no debe interpretarse como algo querido por Dios, como un desarrollo normal de la riqueza de la gracia dada a la humanidad en Jesucristo [ni como] un rasgo necesario de la Iglesia visible, empírica, en contraste con la Iglesia invisible, ideal, esencial. Tal distinción es totalmente ajena al Nuevo Testamento porque, también en este aspecto, la Iglesia de Jesucristo es una. Es invisible en cuanto a la gracia de la Palabra de Dios y del Espíritu Santo, . . pero visible en signos en la multitud de los que profesan su adhesión a ella; es visible como comunidad y en su ministerio comunitario, visible en su servicio de la palabra y de los sacramentos. . . . Es imposible escapar de la Iglesia visible a la invisible.

Si el esfuerzo ecuménico se lleva a cabo en la línea de tal distinción,

> Por muy bonitas que suenen las palabras, es filosofía de la historia y filosofía de la sociedad. No es teología. Las personas que hacen esto están produciendo sus propias ideas con el fin de deshacerse de la cuestión de la unidad de la Iglesia, en lugar de hacer frente a la cuestión planteada por Cristo. . . . Si escuchamos a Cristo,. . . no existimos por encima de las diferencias que dividen a la Iglesia: existimos *en* ellas. . . . De hecho, no deberíamos intentar explicar en absoluto la pluralidad de Iglesias. Deberíamos tratarla como tratamos nuestros pecados y los de los demás. . . . Debemos entender la pluralidad como una señal de nuestra culpabilidad(20).

Por tanto, en vano buscaremos en el Nuevo Testamento directrices sobre cómo deben convivir las iglesias separadas; lo único que encontraremos son instrucciones para evitar tales divisiones.

Si bien es posible afirmar, con el Concilio Vaticano II, que "algunos,

incluso muchísimos, de los elementos y dotaciones más significativos que, en su conjunto, edifican y dan vida a la Iglesia misma, pueden existir" en aquellas comunidades cristianas que se han distanciado deliberadamente de la institución de la Catholica; y si bien podemos reconocer que "los hombres que creen en Cristo y han sido debidamente bautizados son puestos en cierta comunión, aunque imperfecta, con la Iglesia católica",21 esto no significa que tales comunidades constituyan personas teológicas separadas frente a la Catholica. Por lo que se refiere a las relaciones entre las Iglesias católica y ortodoxa, la cuestión es saber si el distanciamiento mutuo ha llegado hasta el punto de obligar a hablar de dos "Iglesias", o si, de hecho histórico, la unidad "nunca ha dejado de existir en un nivel profundo".22

También se ha intentado sugerir que existe una "necesidad" teológica detrás del fenómeno de los cismas,(23) ya sea sobre la base del cisma del Antiguo Testamento entre los Reinos del Norte y del Sur24 o a raíz de la "escisión primigenia" entre el judaísmo y el mundo gentil en el momento de la fundación de la Iglesia.(25) En cuanto a la primera escisión, sin embargo, las tribus de Israel nunca habían sido una unidad comparable a la del Cuerpo de Cristo, sino una "confederación de diversos grupos tribales" que sólo últimamente se habían unido "en la persona" del monarca. En cuanto a la segunda escisión, sería difícil sostener que el Israel que rechazó a Cristo fuera responsable de las disputas en el seno de la Iglesia cristiana; según Pablo, la unidad de los cristianos se basa en un principio totalmente distinto (Ef 4:3ss.) al de las "sectas" judías (y Pablo había sido miembro de una de ellas).

Sin embargo, precisamente este principio de unidad -la Eucaristía del Señor pneumático- es un principio totalmente nuevo e incomparable, y esto hace que la escisión inicial, que se agrava hasta convertirse en un cisma en toda regla, sea prácticamente irreversible. Urgido por el más elemental sentido del deber cristiano, el "movimiento ecuménico" debe, en efecto, esforzarse incansablemente por la reunión de las "iglesias" separadas. Con ello, sin duda, pueden lograrse muchos éxitos parciales: por ejemplo, la reducción de los malentendidos, las sospechas y las denigraciones mutuas. Pero el hecho es que el grupo de iglesias separadas de la Iglesia católica se ha deshecho necesariamente, por esta misma separación, del símbolo visible de la unidad, el papado, y esto da lugar a una situación en la que nuestros interlocutores en el diálogo (incluidos los ortodoxos) no

poseen ninguna autoridad que sea reconocida por todos los creyentes y que, como tal, pueda representarlos oficialmente. En todos los casos se trata de grupos individuales o de obispos que se dividen regularmente en un partido de acuerdo y un partido de objeción cada vez que se contempla la reunificación con la Iglesia católica. Y, aparentemente, lo mejor que tales grupos pueden producir es una oferta de catolicidad abstracta a la que se llega pasando por alto las diferencias reales. Ya hemos descrito esa "catolicidad" como claramente inaceptable.

Por muy fructífero e instructivo que sea el diálogo entre Iglesia es santidad ejemplar ecuménico mostrará no sólo que la obediencia a la Iglesia (tal como la entienden los católicos) puede integrarse en la *agapē* cristiana, sino que es en realidad parte indispensable de esta última y del discipulado de Cristo.

Por último, si bien la tarea misionera de la Iglesia consiste en dar testimonio al mundo, la quimera de la Iglesia dividida muestra hasta qué punto es precaria su autotrascendencia en el mundo. De hecho, es cada vez más precaria cuanto más proliferan las sectas cristianas. Aunque se superaran los peores escollos mediante pactos entre misiones que profesan creencias diferentes, el escollo fundamental seguiría existiendo en lo que respecta al destinatario de la actividad misionera. Tampoco puede eliminarse presentando la diversidad de expresiones cristianas como algo inofensivo, algo que surge necesariamente como resultado del desarrollo histórico, o incluso como algo que trae bendición. Hacer esto sería simplemente oscurecer aún más el deseo original de Jesús. Para repetir las palabras de Karl Barth sobre el fenómeno de la división en la Iglesia: "Deberíamos tratarla como tratamos nuestros pecados y los de los demás".

D. EL INDIVIDUO

1. El pathos del individuo cristiano

Aquí, después de haber examinado la Iglesia como comunidad formada por judíos y gentiles, volvemos a la cuestión del individuo y, en particular, del individuo que es cristiano. No hay nada gratuito en ello: todo lo que hemos dicho sobre la comunidad nos lleva a ello. Empezamos por Cristo, individuo único en la historia del mundo que se hace universalmente presente y universalmente necesario. A continuación, hemos considerado la respuesta femenina que recibe, una respuesta dada inicialmente por una sola mujer. Sólo sobre la base de este encuentro primigenio surgió lo que llamamos "comunidad", facilitada por otros individuos, a saber, los primeros discípulos. Por muy arraigados que estuvieran estos individuos en una comunidad (judía) determinada -de modo que el acontecimiento tuvo lugar "en la plenitud de los tiempos"-, no es menos cierto que el acontecimiento como tal fue provocado únicamente por ellos, por individuos; sigue descansando sobre ellos.

En este sentido, el "individuo" en el contexto cristiano adquiere un pathos muy particular. Este pathos, que no se encuentra en ninguna otra parte, fue puesto de relieve por Kierkegaard. En términos cristianos, la comunidad sólo puede ser una comunidad de discípulos, y tal comunidad debe comenzar en la particularidad; más aún, debe *continuar* en la particularidad, pues así es como comenzó, prosiguió y terminó el camino de Cristo. No es necesario ir más atrás. Nuestro primer volumen de esta parte trató el tema de la criatura, dotada de libre albedrío, frente a la infinita libertad de Dios, esa situación fundamental y solitaria en la que nadie puede eximir a otro de su obligación de tomar una decisión. Entonces anticipábamos algo del trasfondo cristológico de esta situación, en la medida en que sólo podíamos hablar del hombre ante Dios en sus diversas modalidades históricas, es decir, como hombre precristiano, cristiano y postcristiano. Sólo hablábamos de la realidad bíblica y cristiana desde la perspectiva de la radical creaturalidad del hombre. En el contexto actual, el individuo aparece explícitamente como "persona" dramática en Cristo; se constituye como individuo cristiano al ser elegido, llamado y enviado, en y por Cristo. Al mismo tiempo, hablamos del

efecto personalizador y socializador de este acontecimiento. No es necesario que volvamos sobre este tema; aquí no se trata de nuevo de la "persona" (teológica), sino de su situación como individuo.

Esto nos dará una nueva perspectiva de la Iglesia y de la vida en la Iglesia. Cristo es *el* individuo entre los hombres; está completamente solo. "Vosotros sois de abajo, yo soy de arriba; vosotros sois de este mundo, yo no soy de este mundo" (Jn 8,23). Esto sigue siendo verdad no sólo en cuanto que la Iglesia es su "Cuerpo" en el mundo, sino también en cuanto que es su compañera, su "Esposa". Es esto último sin dejar de ser lo primero. No sólo será "solitaria" en un entorno que la odia; también tendrá que ser una comunidad cristológicamente formada: aunque es la comunidad de amor de Cristo, está formada por individuos que viven su vida siguiendo al Cristo solitario. Como mostraremos, esto es cierto a tres niveles.

a. Comunidad y misión

La Iglesia es dos cosas a la vez: es una comunidad del amor de Cristo, y también es enviada al mundo entero por mandato explícito de Cristo (lo que distingue a la Iglesia de la Sinagoga). Es una paradoja que no puede resolver la sociología laica. Los Once que, al final del Evangelio de Mateo, reciben la orden del Señor exaltado de salir se ven desgarrados por la fuerza centrífuga; su poder se puede ver en el efecto de esta orden en la vida de Pablo. Una vez concluido su tiempo de contemplación, Pablo se dispone a fundar iglesias cuya estructura fundamental es la ley del amor de Cristo; pero tan pronto como el grano de semilla de una iglesia de este tipo ha sido plantado y regado en una provincia, se ve impulsado a seguir adelante, pasando por Roma hasta España (Rom 15,28). Insta a las comunidades que deja atrás a que recen por su apostolado (Rm 15,30; 2 Co 1,11; Flp 1,19, etc.). Lleva en sí la semilla de todas las Iglesias futuras, así como la "ansiedad por todas las Iglesias" que se han fundado hasta ahora (2 Co 11,28), pero él mismo no pertenece a ninguna de ellas. Y en lugar de poder llevar a cabo su proyecto de ir a España, va -al menos al principio- a la cárcel, tomando el mismo vía crucis que su Señor: es enviado de los cristianos a los judíos, que lo apresan y lo entregan a los gentiles (Hch 21-23,11). Allí se siente "abandonado" por todos (2 Tim 4,16), de nuevo como su Señor, pues también él está "a punto de ser sacrificado" (2 Tim 4,6; Flp 2,17). Esta amarga experiencia no es más que el llenado de un cáliz preparado desde hace tiempo para él; las Iglesias que ha fundado piensan que pueden prescindir de su

fundador y lo colocan "en el lugar más bajo": "¡Ya estás lleno! ¡Ya sois ricos! Sin nosotros habéis llegado a ser reyes!" (1 Cor 4,8).

Es cierto que Pablo se esfuerza, por todos los medios, en minimizar este efecto centrífugo implicando a las comunidades en su destino. Así, los filipenses, por ejemplo, sufren persecución y participan así directamente de su sufrimiento (Flp 1,7.27-30); otros, gracias a la *communio* de gracia en el seno de la Iglesia, participan al menos del "consuelo" de Pablo, ya que comparten sus "sufrimientos" (2 Co 1,7). La coincidencia de los dos polos es aún más clara cuando Pablo tiene que nombrar sucesores: por una parte, deben ser elegidos en medio de la comunidad; por otra, probablemente han sido sus colaboradores durante mucho tiempo y ahora tienen que continuar el oficio de liderazgo de Pablo y, hasta cierto punto, su apostolado (nombrando "ancianos en cada ciudad, como yo os ordené": Tito 1,5). Sucesores como éstos experimentarán algo de la soledad del apóstol original; tendrán que "dar testimonio de nuestro Señor" (2 Tim 1:8) continuando los "sufrimientos por el evangelio" de Pablo, dando la misma "buena confesión" que "Cristo Jesús" hizo "ante Poncio Pilato" (1 Tim 6:12s.). Y lo que, de manera matizada, se aplica al jefe oficial de la comunidad eclesial, vale también para cada cristiano a su manera; "cada uno de nosotros dará cuenta de sí mismo a Dios"; "es ante su propio señor que está en pie o cae" (Rom 14,12.4). Pablo insiste en que todos los miembros de la comunidad deben tener un mismo corazón y un mismo sentir (Rm 15,5); pero, al mismo tiempo, cada uno debe actuar según su propia convicción (Rm 14,23).

Podemos comparar el destino de Pablo con el del "apóstol del amor": éste predicó como nadie el amor fraterno en el seno de la comunidad de fe; sin embargo, parece haber sufrido el destino de ser excluido de esta misma comunidad (3 Jn 9s). Sufre un aislamiento extremo y debe "permanecer" en este estado de exclusión hasta que vuelva el Señor (Jn 21,22s.).

Tanto en Pablo como en Juan, el aislamiento apostólico de sus últimos días se corresponde con la solitaria profesión de fe de todo cristiano que entra en la Iglesia. En el bautismo, esta profesión de fe es siempre absolutamente personal y deliberada. El cristiano no entra en comunión con Cristo a través de la comunión con los demás miembros de la Iglesia: al contrario, es mediante la confesión personal de Cristo y la relación con Él como el individuo se convierte en miembro de su Cuerpo místico.

Aquí empezamos a discernir las dimensiones internas del

discipulado de Cristo en lo que afecta al individuo. La Primera Carta de Juan invita al lector a entrar en la comunidad de la Iglesia, una comunidad de hermanos; sin embargo, inicialmente esta comunidad se funda, no en categorías interpersonales, sino trinitarias: "para que tengáis comunión con nosotros; y nuestra comunión es con el Padre y con su Hijo Jesucristo" (1 Jn 1,3; cf. 6). Lo interpersonal se apoya en lo trinitario. Y sólo a través del aspecto interpersonal los cristianos se configuran realmente como personas individuales. Jesucristo mismo es persona por el Padre y en relación con Él; es persona porque el Padre le ha enviado. Es el envío del Padre, en el Espíritu Santo, lo que mantiene su constante conexión y comunión con el Padre. En Juan leemos estas solemnes palabras: "Llega la hora, ya ha llegado, en que cada uno se dispersará por su casa y me dejará solo; pero yo no estoy solo, porque el Padre está conmigo" (Jn 16,32). Esta expresión joánica tampoco está en contradicción con el grito marcano y mateano de abandono de Jesús en la cruz. La experiencia del abandono total es parte integrante de la misión del Hijo; sigue siendo una forma de la relación más estrecha, incluso cuando aparece en la forma del alejamiento de Dios. Y es precisamente en esta relación de desamparo donde el Hijo solitario y aislado ejerce la fase más fecunda de su apostolado. En efecto, es ahora cuando da a luz a la Iglesia. La fecundidad cristiana, que tiene lugar en la soledad (incluso hasta el abandono), no puede ser experimentada por quien da fruto. Tiene lugar dentro de una comunión trinitaria que, en lo que se refiere a la experiencia subjetiva, se desvanece en la nada en el límite; objetivamente, sin embargo, nunca es más eficaz que entonces.

Cuando Jesús reza (Jn 17,11) para que los discípulos sean "guardados en el nombre del Padre", debemos suponer que se les concede cierta participación en la relación trinitaria de Jesús con el Padre y en todo lo que ella implica. Ellos "mantendrán una auténtica unidad en la medida en que vivan su vida como hijos de Dios"; esta *communio* con el Padre "es idéntica a lo que Juan llama en otros lugares 'permanecer en el Hijo y en el Padre' (1 Jn 2,24) y 'permanecer en Dios' (1 Jn 4,16)."[1] Dios es proclamado "luz" y "en Él no hay tiniebla alguna" (1 Jn 1,5); esta afirmación se demuestra más plenamente, para Juan, en el punto en que el Hijo revela al Padre totalmente, sin reservas, en la oscuridad de la Cruz; aquí "todo se cumple" y toda la verdad sale a la luz del día. Aquí vemos todo el alcance del amor de Dios por el mundo, pero también vemos todo el alcance del pecado del mundo ante Dios, ese pecado que "el Cordero

de Dios quita". Esta verdad es esencialmente Cristo mismo, el Revelador del Padre en el Espíritu; el cristiano debe vivir en esta verdad. Debe "conocerla" (2 Jn 1), debe ser "de la verdad" (Jn 18, 37, etc.), debe "andar en la verdad" (2 Jn 4; 3 Jn 3, 4), ser "santificado en la verdad" (Jn 17, 17-19) y ser "liberado" por la verdad (Jn 8, 32); debe ser "colaborador de la verdad" (3 Jn 8).[2] Lo decisivo en todo esto es que la comunión trinitaria de la que goza Jesús (y que vive de forma extrema en la soledad de la Cruz) es el punto de origen de la comunión de la Iglesia. Ésta *sigue siendo* su fuente y fundamento teológico, y esto vale también para el discípulo de Jesús. Por tanto, quien permanece en relación de fe con Jesús y su comunión con el Padre, debe permanecer en relación de amor con sus hermanos en la fe.

Podemos encontrar un paralelismo en la enseñanza de Pablo sobre la Eucaristía: "El cáliz de bendición que bendecimos, ¿no es participación en la sangre de Cristo? El pan que partimos, ¿no es participación en el cuerpo de Cristo?" (1 Co 10,16; el cuerpo *agonizante* del Señor: 1 Co 11,26). Sólo sobre esta base puede Pablo continuar diciendo: "Porque hay un solo pan, nosotros, que somos muchos, formamos un solo cuerpo, pues todos participamos de un mismo pan" (1 Co 10,17). Sin embargo, para quienes la celebran, la unión eucarística con el Señor no es un medio para alcanzar un fin; no es un medio para crear fraternidad. Más bien, como en el caso de Juan, es ante todo una comunión con el Padre, el Hijo y el Espíritu, tal como Pablo desea a la comunidad en su valedicción trinitaria: "La gracia del Señor Jesucristo, el amor de Dios y la comunión del Espíritu Santo sean con todos vosotros" (2 Cor 13,13).[3]

b. La situación del testigo

Teológicamente hablando, la comunidad eclesial surge de la relación trinitaria con Dios mediada al individuo por Cristo. Esto no contradice el principio que ya hemos establecido, a saber, que la Iglesia es una realidad que precede a sus miembros y no es meramente la suma de ellos. La Iglesia tiene su origen en María, que es anterior a toda comunidad e institución; sólo una vez que éstas han entrado en escena puede calificarse a María de "miembro" (eminente) de la Iglesia. La Iglesia sólo acepta en su comunión de fe y amor a quienes están dispuestos a hacer su profesión de fe bautismal en el Dios trino. Por una parte, la Iglesia está siempre ahí, de acuerdo con la voluntad de Dios y de Cristo, cuando alguien desea hacerse cristiano; representa

aquello con lo que el creyente desea entrar en contacto. Por otra parte, no contiene misterios divinos inaccesibles al individuo que desea pertenecer a ella. El creyente puede decir con razón *nihil ecclesiasticum mihi alienum*, siempre que tenga una fe, un amor y una esperanza vivos. Así puede suceder que un individuo, enviado a un mundo no cristiano o que se encuentra en él contra su voluntad, pueda seguir a su Señor representando a la Iglesia como tal. Lo que representa no es la autoridad de la Iglesia (a menos que la haya recibido), sino el papel íntegro de la Iglesia en un ambiente no cristiano o anticristiano.

Ésta ha sido a menudo la tarea de los santos, no sólo de los que desempeñan un papel activo, sino también de aquellos cuya fecundidad es contemplativa e interior. El Carmelo reformado de Teresa de Ávila se erigió como baluarte de oración y renuncia frente a las pérdidas que la Iglesia había sufrido con la Reforma, al igual que la orden de Ignacio de un modo más visible externamente. Incluso en las llamadas eras cristianas, un individuo como Otón de Bamberg puede mostrar al Emperador y a la Cristiandad el verdadero significado de la misión,(4) o Las Casas puede mostrar a otro Emperador el modo cristiano de tratar a las naciones extranjeras,5 o un individuo como Pedro Claver, por sí solo, puede hacer por miles lo que toda la Iglesia debería haber hecho. Alguien como la Madre Teresa, trabajando en un país no cristiano, puede establecer un signo de la Iglesia que puede verse en todo el mundo; y, en una ciudad descristianizada, dominada por los comunistas, Madeleine Delbrel, con una auténtica infalibilidad, puede mostrar el camino cristiano incluso a sacerdotes confundidos.6 Maximiliano Kolbe, Alfred Delp (¿y cuántos otros?) han dado testimonio en campos de concentración, en juicios, en el archipiélago Gulag, de la esencia más íntima de lo que entendemos por "Iglesia"; lo han hecho con una claridad de palabra y de acción que reducía al silencio incluso al adversario más malicioso.

El testimonio, el *martyrion*, es siempre la respuesta individual a Cristo, pero siempre se hace en nombre de la Iglesia y la representa concretamente. Tanto si el martirio es cruento como incruento, la persona que lo da, apostando toda su existencia en ello, habla y "actúa", no por sí misma, sino *in persona ecclesiae*. La Iglesia se concentra en este individuo; él actúa en su nombre, con o sin un encargo explícito. Puede ser que se adelante donde pocos, si es que hay alguno, se atreven a aventurarse.

Pueden darse situaciones verdaderamente trágicas cuando el testigo

tiene que aceptar el encargo de dar testimonio de una Iglesia que ya no pronuncia una llamada claramente discernible. Esta fue la situación de Atanasio, y más aún de Máximo el Confesor, quien, junto con el Papa Martín, rescató la cristología católica a costa de su vida.[7] Todavía hoy hay países en los que, incluso en la Iglesia católica, el individuo se encuentra en una situación que recuerda a aquella en la que se encontraba Kierkegaard, en una Iglesia nacional que había caído en el liberalismo: por muy dispuesto que esté el individuo a someterse a la dirección de la Iglesia, ya no encuentra un representante firme de la autoridad eclesiástica; en cuanto a recurrir a la enseñanza del Papa, éste puede haberse vuelto casi inaudible y prácticamente inaccesible. Los que encuentra a su alrededor haciendo el papel de la "Iglesia" y del "clero" están bajo algo más que la sospecha de haber pactado con estructuras de poder anticristianas; o, lo que viene a ser lo mismo, aunque de forma más encubierta, están sometidos a un sistema de terror dentro de la propia Iglesia que no deja libertad a los obispos para actuar responsablemente como mejor les parezca. O alternativamente -y de nuevo estos rasgos están todos relacionados- están atrapados en una red de consignas ideológicas que ha enredado tanto a la jerarquía como a una gran parte del pueblo católico (por no hablar de la intelectualidad). ¿Con quién debe alinearse el individuo en tal situación para no caer en el peligro de ser mártir de su propia causa y en aras de su propia ortodoxia imaginaria? (Es evidente que se trata de un caso totalmente distinto de aquel en que alguien se niega a aceptar las decisiones de un concilio ecuménico y la clara enseñanza papal, aunque las decisiones conciliares estén grotescamente equivocadas y mal aplicadas). En una de las obras de Reinhold Schneider, el káiser Friedrich II pregunta: "¿Qué queda de tu fe?", y su interlocutor responde: "La palabra, la Cruz, el pináculo más alto de la autoridad; lo justo para ser visible en el océano"[(8).] Cuando las olas se levantan y este pináculo es temporalmente invisible, debe bastar con que exista la *voluntad* de vigilarlo y guiarse por él; en tales circunstancias, esta voluntad debe servir al católico de brújula. La Palabra y la Cruz -y la Cruz es sólo la última y más inquebrantable de las palabras- siguen resonando en su interior, aunque no pueda hacerse con una Biblia impresa. Y este eco no es como el de un acontecimiento pasado, sino como "un torrente que se ha acercado a mis labios, brotando pródigamente de la fuente del Señor";[(9)] o, mejor aún, como dice Ignacio de Antioquía: "Es la voz del *Kyrios*, que es el Espíritu y nos da el agua viva que brota para la vida eterna (Jn 4,14).

Porque, al final, la promesa del Señor se aplica precisamente a ese caso, en el que el individuo auténtico, aislado incluso por la Iglesia que le rodea, tiene que dar su testimonio: "Y cuando os lleven a juicio y os entreguen, no os preocupéis de antemano por lo que vais a decir, sino decid lo que se os dé en ese momento, porque no sois vosotros los que habláis, sino el Espíritu Santo" (Mc 13,11): *la paradosis* exterior hará que la interior sea aún más poderosa.

En esta situación más extrema, en la que el individuo tiene que representar a la Iglesia sin estar adecuadamente secundado por la propia Iglesia (como comunidad y como institución), tenemos uno de los puntos culminantes del drama teológico. Por supuesto, esta situación se da en cierta medida cuando el individuo es encarcelado, torturado y asesinado por causa de su fe y, por tanto, no puede disfrutar de la compañía de sus correligionarios. Tal situación se dio en los primeros siglos y se ha reproducido desde entonces. Sin embargo, es superada por la amarga experiencia de los individuos que se ven privados de esta compañía, no como resultado de una fuerza externa, sino debido a una falta sustancial e interior de auténtica comunión eclesial. Aquí el individuo tiene que dar testimonio de la auténtica Iglesia de Cristo frente a un entorno que imagina equivocadamente que es de la Iglesia. Algo de esta situación puede observarse en la fundación de órdenes religiosas, donde el fundador, contra la oposición de una autoridad inicialmente reacia, tiene que encarnar concretamente ese mismo principio de unidad eclesial que esa misma autoridad representa meramente de manera formal (aunque, por supuesto, esta representación formal es en sí misma indispensable). Es en este punto donde Lutero no logra mantener la tensión dramática.

Hay otra situación dramática que puede ser llevada al límite por el individuo y allí disuelta: es la tragedia que se produce en relación con la tarea universal de la Iglesia de actuar como levadura y penetrar en la cultura ajena: corre el gran riesgo de secularizarse en esta cultura. No es raro que esta situación se agudice cuando se produce una confrontación personal entre el representante del Estado y un santo individual: frente a frente, ambos deben luchar por establecer los puntos de contacto y las líneas de demarcación (bastante invisibles) entre ellos. También en este caso, Reinhold Schneider ha retratado un gran número de enfrentamientos de este tipo(11). Cabe mencionar aquí el punto culminante marcado por el célebre análisis de Charles Peguy *sobre el Polyeucte* de Corneille; aquí, el martirio atraviesa incluso los

lazos más estrechos de respeto cultural, amistad y amor(12).

2. El individuo en el mundo

Entendiéndose a sí mismo en el contexto del acto y el mensaje de Cristo, el individuo cristiano tiene una perspectiva desde la que puede "mover el mundo", aunque perezca al hacerlo. Pero ¿qué ocurre con el individuo ajeno al cristianismo, a la deriva en la vasta marea de la historia del mundo, a veces a salvo dentro de una tradición cultural y religiosa heredada, pero más a menudo hoy rodeado y amenazado por una barbarie tecnológica, carente de horizonte, que resulta de la ruptura de la cultura anterior? La situación fundamental de la época moderna "postcristiana" ya ha sido tratada brevemente en relación con el problema de la libertad;(1) aquí nos ocupamos únicamente del modo en que el hombre moderno, que ha perdido todo sentido de la medida y de la norma, se relaciona con Cristo; pues sólo en Cristo puede ser o llegar a ser persona.

Nos hemos negado a hablar de "cristianos anónimos". Este punto de vista presupone una oferta universal a todos los hombres de una gracia que es formal y materialmente cristológica; el problema es que, con demasiada facilidad, tal gracia puede parecer que da una cualidad interna distintiva al ser y a las acciones de todos los hombres. Por tanto, debemos buscar otro modo de probar al individuo en el mundo su relación con Cristo. Ya hemos indicado este camino cuando, al discutir la estructura (filosófica) en la que el "yo" se capta libremente a sí mismo, descubrimos sus implicaciones encarnacionales, e incluso trinitarias, y subrayamos que estas implicaciones sólo pueden ser inteligibles si se considera que la creación tiene lugar "in Christo".(2) Puede ser útil recordar aquí los puntos principales del argumento, pero ahora en oposición deliberada a la noción caída de "libertad". Esta noción no tiene en cuenta estas implicaciones esenciales y -desde la Ilustración- parte de una "autonomía" inerte del "sujeto"; esta "autonomía" no tiene camino interior hacia Dios (y mucho menos hacia Cristo), y esta "subjetividad" no tiene acceso a la auténtica persona. Desde esta autonomía inerte, santo y seña de la llamada "historia moderna de la libertad", no hay camino hacia la dimensión religiosa en general ni hacia la religión cristológica y trinitaria en particular3. Sin embargo, en su origen, la experiencia actual de la libertad del hombre contiene todavía estos elementos, aunque hayan sido relegados al olvido y a la negligencia; siguen ahí, latentes. Sólo hace falta descubrir sus huellas para que el hombre se encamine de

nuevo hacia una auténtica conciencia religiosa, a partir de la cual pueda buscar la verdadera religión.

Todo comienza cuando un Tú se dirige al niño. Se trata esencialmente de una dirección amorosa y se experimenta como tal; despierta al sujeto adormecido a una conciencia tanto de sí mismo como del mundo. Este acto primordial de la vida espiritual contiene tres elementos:

En primer lugar, existe la conciencia de que ser uno mismo es inseparable de deberse a otro. Esta conciencia está en el nivel del ser, incluso antes de que pueda captarse y afirmarse conscientemente. Al principio, esta deuda ontológica puede vincularse a la persona que cuida del niño, por ejemplo, su madre. Con el tiempo, el niño aprende que su madre también (como todos los demás seres humanos) debe su existencia a otro; esto no debilita el sentido primigenio de deuda ni lo hace superfluo: sólo lo abre a su fundamento religioso explícito y subyacente. Todo ser humano que despierta a la libertad debe su existencia, en última instancia, a una libertad infinita. Por tanto, en su origen mismo, la libertad infinita es comunicativa; no es puramente trascendente y autosuficiente(4).

Luego está la conciencia de que, allí donde la libertad se apodera de sí misma, se apodera del ser en su más profundo y amplio sentido. Sin embargo, mi propio sujeto no agota este ser (que es todo don); debo dejarlo abierto y libre para otros innumerables sujetos. Esto lo confirma mi primera y fundamental experiencia yo-tú. Sólo poseo mi propia subjetividad incomunicable en la medida en que 1 dejo espacio en mí para otros sujetos. De este modo, experimento la estructura del ser como tal, que contiene así una "imagen" de la constitución trinitaria del Ser absoluto.5

Por último, soy consciente de que, al haber sido interpelado por un Tú libre y amoroso, se me da una respuesta y se me pide que dé otra a cambio. El don implica una tarea. Habiendo sido despertado a la subjetividad libre, también se me ha confiado una "misión"; lo que se me ha dado debe ser transformado y devuelto libremente, y de este modo no lo perderé: al contrario, ahora lo poseeré realmente por primera vez. Esta tercera intuición que habita en el acto primigenio prefigura algo de lo que habla la cristología, a saber, el modo en que el sujeto consciente (Cristo) se convierte en Persona al apoderarse de su última misión divina.

Estos tres elementos forman el núcleo de una ontología de la libertad finita que concuerda tanto con la visión fundamental del

Aquinate (en su "distinción real")[6] como con la del personalismo moderno; sólo necesita que se le proporcione un trasfondo en forma del *desiderium naturale visionis Dei* de Agustín. Dentro de la creación, por tanto, el constante despertar mutuo y el mutuo endeudamiento no se encierran en sí mismos; apuntan a un Ser absoluto en el que estos actos y relaciones se basan en última instancia; de hecho, este Ser es idéntico a ellos. Si, al apoderarnos de nuestro propio sujeto, nos viéramos obligados a dejar espacio para un número indefinido de otros, sería un "infinito maligno", a menos que hubiera un Ser absoluto e interpersonal del que procediera el flujo incesante de seres individuales dentro del mundo y en el que llegaran a descansar. Sólo la imagen cristiana de Dios nos permite vislumbrar el misterio de esta eterna reciprocidad, de esta eterna interpenetración[7]. Esta imagen se desvela en la figura de Jesucristo. Él es el centro. Pero en él convergen todos los rayos de la voluntad divina de acoger a "todos los hombres" (1 Tim 2,4s; 4,10, etc.) en el ámbito interior de la vida trinitaria y eterna. Estos rayos son visibles en la historia de Israel; entre las "naciones" sólo pueden conjeturarse, no pueden extraerse. Pero significan que el individuo situado en el mundo no está *obligado* a interpretar las relaciones intramundanas en términos de un "infinito maligno"; no está *obligado* a considerar los intentos de significado interpersonal como nulos y vacíos a causa de un sinsentido último que todo lo abarca. Los rayos que brillan desde la voluntad divina de salvar a todos los hombres nos permiten confiarnos con fe a un sentido último que se nos comunica; no podemos captarlo: debemos dejarnos captar por él. Lo que comienza, en el plano "natural", personal, como nuestro tener que creer en la libertad y el amor del otro, se perfecciona en el plano "sobrenatural", donde la libertad humana (que incluye la perspicacia) es desafiada a realizar un acto último de fe en la libertad y el amor absolutos.

No podemos describir la respuesta a este desafío por parte de miles de millones de seres humanos; pero podemos establecer tres pasos conceptuales que describen el ámbito en el que debe tener lugar su decisión vital.

La primera muestra que el positivismo que se afirma cada vez más desde la Ilustración -olvidando la pregunta y la respuesta fundamentales que constituyen el espíritu, oscureciendo el acontecimiento primigenio y sofocando el drama que constituye la vida humana- despoja sistemáticamente al individuo y a la sociedad de todo horizonte de sentido. Estamos experimentando los drásticos

resultados prácticos de esta pérdida de sentido; y sobre todo nos estamos dando cuenta también de cómo la pérdida de la dimensión religiosa en la esfera social (es decir, su privatización) dificulta que el individuo la experimente como una realidad en su propia vida. Si el individuo no está dispuesto a hundirse en la pasividad animal que no se hace preguntas, debe a toda costa hacer algo, y así se le ocurren los remedios más diversos: Por un lado, está la protesta total contra una sociedad que se considera simplemente aprisionadora del individuo; luego está el intento de dar una interpretación religiosa a los ideales e ideologías que ofrece (de tal manera que incluso los ateos pueden ser personas religiosas disfrazadas); y, por último, está el descubrimiento de la distinción entre todos y cada uno de los objetivos intramundanos y una auténtica religión que trasciende el mundo. Aquí, mucho antes de que se plantee la cuestión de la religión bíblica o del cristianismo, el individuo puede ser un auténtico testigo de su perspicacia religiosa frente a una sociedad sumida en un secularismo moribundo.

Una vez tomada la decisión a favor de la "religión" y su dimensión de trascendencia mundial, surge el nuevo problema: ¿Qué religión? En la situación actual de "mundo único", el diálogo entre las religiones existentes no sólo es posible, sino inevitable. El diálogo no sólo se da entre las diferentes teologías que presentan, sino también entre su práctica real y sus efectos sobre el individuo y el medio ambiente, efectos que se juzgan en relación con la constitución del hombre como ser humano y su responsabilidad básica en el camino de la humanidad en su conjunto. En este contexto, debemos tener en cuenta que, si bien el contacto entre religiones promueve el préstamo recíproco, dicho préstamo a menudo conduce al rechazo polémico en lugar del reconocimiento abierto. Aquí no podemos entrar a describir la competencia entre las grandes religiones que aún existen (y el vasto y creciente número de sectas);(8) más bien -y éste es el tercer y último paso conceptual- nos remitimos a nuestra *Estética* teológica, que establece los criterios por los que la epifanía de Dios en Jesucristo puede considerarse cualitativamente diferente de las demás epifanías religiosas.

Que el individuo en el mundo sea capaz o no de discernir esta diferencia cualitativa depende de muchos factores. No sólo depende de su posición ventajosa dentro de la humanidad, de la influencia que haya recibido de una religión heredada o de la irreligión y de la forma en que haya llegado a conocer la verdadera naturaleza de Jesucristo; sobre todo depende del ejemplo que le haya dado el cristianismo tal

como él lo conoce y de la forma en que vive su fe. Y puede suceder que el ejemplo de una sola persona que se toma realmente en serio su fe baste para anular otros factores poco convincentes o francamente repelentes. La Sagrada Escritura rara vez lo consigue por sí sola: "Recibiréis poder, cuando haya venido sobre vosotros el Espíritu Santo, y seréis mis testigos. . hasta los confines de la tierra" (Hch 1,8).

IV. ÁNGELES Y DEMONIOS

A. CUESTIONES PRELIMINARES

¿Lo que hemos dicho agota la lista de *dramatis personae*, o hay otros personajes que actúan en esta obra que trata de Dios y del mundo? Esta pregunta toca la región más oscura de nuestro tema. Por un lado, no podemos negarla ni trivializarla y, por otro, no debemos sucumbir a su fascinación. Porque, en todo caso, sobre la base de lo que ya hemos dicho, es bastante cierto que la libertad del hombre lo pone en contacto directo con Dios -lo que excluye la intervención de las "potencias" y "emanaciones" neoplatónicas(1)- y que la figura central en la que este acceso directo queda finalmente sellado y ratificado es Jesucristo; según la Escritura, tiene así un dominio ilimitado sobre todos los "poderes" que todavía pueden operar y desempeñar un papel. Si su poder es obstruccionista y divisorio, los deja sin poder2; si, por el contrario, son benéficos, los vemos pasar de servir a Dios de manera general (en la Antigua Alianza) a entrar al servicio de Cristo (en la Nueva), donde, evidentemente, cualquier papel que desempeñen ya no está regido por la libertad de elección por su parte. En el centro de la revelación está, evidentemente, el drama que tiene lugar entre Dios y el hombre, con Cristo en su centro; por consiguiente, sería un error que el creyente oscureciera la integridad del drama (por no hablar de relativizarlo) introduciendo cualquier trama secundaria.

Sin embargo, la Escritura nos presenta tantas referencias a estos "poderes" en pasajes de importancia capital que se plantea la cuestión: ¿Pueden reducirse a los personajes de la obra que ya conocemos o, sin ir más lejos, representan un *tertium quid* que no es ni increado ni creado? Dicho de otro modo, ¿son, por una parte, aspectos de Dios en el acto de revelarse, de "hablar" a los hombres, aspectos de su bondad, de su cólera, etc., o, por otra parte, aspectos del hombre que le responde positivamente o se niega negativamente ("daemónicamente"); o son otra cosa?

Nos preguntamos por el significado de las referencias bíblicas a los ángeles y potestades angélicas, por una parte, y a todos los "principados y potestades" hostiles a Dios, por otra, por ejemplo, Satanás (el "diablo", Belcebú, etc.), demonios, espíritus impuros. Es evidente que a estas referencias hay que asignarles un lugar que no perturbe el mensaje central de la revelación; pero el hecho de que podamos así asignarles un lugar no significa que podamos adquirir

una visión de conjunto de ellas y sistematizarlas adecuadamente. En la Escritura abundan las referencias, pero son extrañas y percibimos que son deliberadamente fragmentarias; incluso parecen contradecirse entre sí. Hablan de estas realidades, por así decirlo, incidentalmente, desde los ángulos más variados, y de forma diferente en distintos momentos. Esto significa que es imposible condensar sus diversas tradiciones "en una demonología (y angelología) sistemática, omitiendo su desarrollo histórico, como si fueran una especie de juego de rompecabezas";(3) igualmente, sin embargo, es imposible desmitificarlas por completo. Apenas nos permiten comprender el origen, la naturaleza y el destino de las realidades a las que apuntan y que presuponen incuestionablemente. Porque es un hecho que las expresiones no lógicas empleadas, que a menudo tienen un profundo efecto mediante el uso de símbolos, son más poderosas que la comprensión racional que el hombre tanto anhela. Además, este lenguaje oscuro no ha sido superado y dejado atrás por el llamado "modelo moderno del mundo", como podemos ver por la forma en que la mente posterior a la Ilustración se ha vuelto, cada vez con mayor intensidad, hacia las regiones no iluminadas de la psique humana, aunque, naturalmente, éstas ya no se entiendan como dimensiones de la revelación bíblica, sino como aspectos de la existencia humana (individual y social) y de la existencia cósmica. Esta preocupación no es siempre ni principalmente una cuestión de curiosidad o fascinación: a menudo manifiesta una apertura seria y sobria a los hechos y a la observación.

Escojamos al azar un gran testimonio del encuentro con ángeles y demonios. Los "ángeles" *de las Duineser Elegien* de Rilke no son, desde luego, mensajeros de Dios en el sentido bíblico, pero son, al menos, cifradores de algo muy real que el poeta ha experimentado. Estos "hijos privilegiados de la creación" que, como espejos, "recogiendo los rayos de su belleza derramada, la vierten de nuevo en su propio rostro", se enfrentan a la misma pregunta que se planteó a los ángeles de Santo Tomás (que son puros, pero no puros). Los ángeles de Santo Tomás (que son formas puras más allá de la materia y de la individuación): al fin y al cabo, con su perfección cerrada, ¿no son *menos* que la realidad frágil, transitoria, que es de una vez para nunca más, que puede convertirse de repente "en ese 'demasiado' vacío donde la suma de muchas cifras se vuelve innumerable"? Por tanto, si el símbolo del "ángel" es inadecuado, porque debe ceder ante el mayor peso de la finitud (como los ángeles de la revelación deben inclinarse

ante el Dios encarnado y crucificado), el poeta puede recurrir a otras imágenes. Ahí están las múltiples "tareas" que nos apremian desde la noche, las estrellas, el pasado ("¿Pero lo dominarás?"); las "voces" con su "inmensa llamada"; esas cosas que "soplan en el viento"; la "historia ininterrumpida que se desarrolla en el silencio"; y muchas imágenes de sus *Poemas tardíos*. Hoy hay otros, no poetas, que al menos intentan adiestrar a los sordos en la escucha de *Un rumor de ángeles*[4], tratando de prepararnos para algo así como un "encuentro con los ángeles"(5).

Aún más impresionante es la realidad constante de la confrontación con lo demoníaco, es decir, un poder más que humano, más que psicológico, no sólo en poetas cristianos[6] y criptocristianos[7] -una novedad tras el diabolismo de moda del siglo XIX(8)- sino también en ateos como E. Bloch y en la forma extrema que se encuentra en L. Kolakowski, que se burla de los teólogos débiles del modernismo que ya no creen en el diablo y los destierra del escenario, sólo para anclar el diablo aún más firmemente en las estructuras fundamentales del ser(9). Incluso si dejamos de lado toda la curiosidad morbosa de hoy en día en relación con lo demoníaco y la posesión demoníaca en novelas, películas, tribunales y prensa, tenemos, no tanto una "prueba" de la existencia del diablo, sino una demostración existencial del hecho de que la gente es consciente de ello. Me parece que este testimonio es algo más que una mera protesta por parte del espíritu humano contra el dominio de una visión del mundo llamada "científica" y la consiguiente pérdida del sentido de las capas mucho más profundas del ser; tampoco es simplemente una protesta contra el sometimiento de estas capas, una vez reconocidas, a una psicología profunda que todo lo revela y a una investigación exacta de lo "oculto".(10) Me parece que lo que tenemos aquí es la prueba de un encuentro real entre los "poderes" más que humanos y su influencia omnipresente.

Pero, ¿cuáles son esos "poderes"? Las observaciones precedentes no suprimen ni resuelven la cuestión. La respuesta que cabe esperar en este contexto es teológica y, más aún, debe tener en cuenta el carácter fragmentario, secundario y en parte contradictorio de lo que dice la Escritura, y la teología cristiana sigue vinculada a la Escritura. La Biblia es la palabra llena de gracia de Dios que convoca una respuesta práctica del creyente, manifestada en forma de palabras pronunciadas por los creyentes. No es un libro de texto de cosmología. Puede mostrarnos cosas en penumbra, en la periferia, cosas de las que necesitamos ser conscientes para poder actuar con fe, pero que serían perjudiciales si las conociéramos con mayor detalle.

Excluido así el intento de construir una doctrina sistemática, nos quedan cuatro enfoques de la cuestión del papel de los ángeles y los demonios en el drama del mundo. (Dos sólo se ocupan del papel de los demonios, pero esto no es objeción; en su mayor parte, la negación de la existencia de los demonios implica la negación también de la de los ángeles).

1. La primera puede denominarse "desmitologización popular". Supone a priori, sin intentar demostrarlo, que tales seres son incompatibles con la "visión moderna del mundo". Sobre la base de este principio a priori, la exégesis del Antiguo y del Nuevo Testamento puede exponerse con una meticulosidad convincente. Del lado protestante -en la estela de una larga tradición que viene de la Ilustración- podemos tomar como portavoz a R. Bultmann ("La creencia en espíritus y demonios ha sido superada como resultado de nuestro conocimiento de los poderes y leyes de la naturaleza"),(11) y del lado católico tenemos a H. Haag y sus colegas[12] así como a C. Duquoc.[13] Según este punto de vista, Jesús, y aún más[14] sus discípulos y hagiógrafos, estaban atrapados en una superstición determinada por el entorno. Hoy podemos superarla, sobre todo porque no existía en el Antiguo Testamento clásico y fue superada en gran medida por el judaísmo postcristiano; sólo en la historia de la Iglesia cristiana causó un daño inmenso.

2. El segundo enfoque exige que nos abstengamos de comprometernos, al menos en lo que se refiere a la personalidad o no personalidad del demonio (y esto equivale sobre todo a la existencia o no existencia del demonio como realidad distinta del mundo de los seres humanos). Karl Rahner nos aconseja tomar este camino provisional,(15) W. Beinert investiga a fondo las razones a favor y en contra,[16] O. Semmelroth[17] y R. Schnackenburg[18] han llegado a abstenerse después de haber dado previamente un veredicto positivo sobre la base de una reflexión demasiado escasa.

3. La tercera posición es la de Karl Barth, que (en comparación con las dos primeras) puede calificarse de especulativa[19]. En nuestro contexto actual, es importante subrayar que niega firmemente que haya algo en común entre la angelología y la demonología; sin embargo, el precio que paga por ello, como mostraremos, es que su angelología se hace internamente ininteligible. Al mismo precio, como es su tendencia, Barth remonta el Idealismo alemán a los Reformadores,[20] retratando lo "demoníaco" no como lo meramente "negativo", como propone Hegel, sino como lo que tiene la cualidad de

la "nada" [*das Nichtige*], es decir, lo que Dios ha rechazado y consignado al olvido: Es cierto, hace su mal en la historia de la creación, pero siempre debe ser visto en la perspectiva de que ha sido superado por Cristo; por tanto, nunca puede ser objeto de un examen neutral, y no se le puede dedicar ningún tratado teológico. Para Barth, por tanto, mientras que los ángeles pueden considerarse hasta cierto punto "personajes del drama", los demonios no. Tendremos que lanzar una mirada crítica sobre la visión global de Barth a partir del cuarto y último enfoque.

4. Por último, partiendo de la revelación que se nos da en la Escritura (y en la interpretación que de ella hace la Iglesia), debemos preguntarnos qué quedará de esta revelación si renunciamos a toda demonología y, en último término, a toda angelología (cf. punto nº 1). Esta pregunta crítica seguirá siendo válida incluso si, en vista del carácter fragmentario de las pruebas, abandonamos la idea de construir un sistema en este ámbito. No debemos precipitarnos a la hora de tomar una decisión, sobre todo si prestamos atención a los inicios bíblicos de ambos ámbitos de discusión. Las preguntas se plantean así: ¿No es cierto que la angelología fue un desarrollo teológico del "ángel de Yahvé" (complementado por la acumulación de dioses y otros espíritus derrocados y subordinados), mientras que originalmente este "ángel" no era más que una manifestación de Dios mismo?[21] ¿Y no fue la demonología una defensa teológica similar de la acción o actitud negativa de Dios (su "ira"), de tal manera que el "espíritu maligno" (Jg 9:23; 1 Sam 16:15; 1 Reyes 22:19ss.) y el "ángel acusador" (Zac 3:1; Job 1:6; 2:1) se convirtieron en un "Satán" independiente (como se desprende de la comparación de 2 Samuel 24 y 1 Crónicas 21)? Sin embargo, preguntas como éstas deben ser contrarrestadas por otras, en particular por las que surgen de todo el impulso del Nuevo Testamento; debemos evaluar cuánto se ganará o se perderá si se abandona todo este ámbito. En última instancia, se trata de una lucha entre la posición principalmente especulativa y la posición principalmente bíblica.

B. EL TESTIMONIO BÍBLICO Y LA ESPECULACIÓN[1]

Basándonos en lo que dice la Biblia sobre los seres angélicos y demoníacos, podemos resumir la postura así: el concepto creció a partir de unos comienzos relativamente pequeños, en los que -en una concentración abstracta en los acontecimientos de la Alianza- se ve a Yahvé y a su pueblo enfrentados, junto con el desarrollo histórico de la experiencia concreta de Israel mientras vivía bajo la Alianza. Los profetas exponen una comprensión cada vez más concreta de cómo ha de vivirse la Alianza; según esta comprensión, existe una relación recíproca entre el "mundo" de Dios, el cielo, y el "mundo" de los hombres, la tierra. Se trata de dos polos del único mundo creado; Dios ha reservado uno de estos polos como residencia especial dentro de su creación, cediendo el otro al hombre, de modo que el drama entre Dios y el hombre no se desarrolla entre el mundo y un Dios que está por encima del mundo, sino entre el cielo y la tierra (sin dar la impresión de que Dios queda así prisionero en su creación). Ya hemos hablado de estas dimensiones del escenario dramático al comienzo del segundo volumen[2].

Hay que señalar que, incluso en los relatos de los patriarcas, Dios no está solo en su cielo. Dejando de lado el misterioso "nosotros" en el relato de la creación (Gn 1,26) y la desconcertante interpolación mítica de Gn 6,1-4, encontramos que Dios se encuentra con Abraham en forma de tres hombres: sólo posteriormente (¿en una redacción aclaratoria?) se aclara que dos de ellos son ángeles (Gn 18,1-16; 18,22; 19,1). Aún más significativo es el sueño de Jacob de la "escalera" (o "rampa") que conduce al cielo, con los ángeles de Dios ascendiendo y descendiendo por ella (Gn 28:12ss.). Es irrelevante si la imagen debe algo al *zigurat* mesopotámico o no; como sabemos, la mayoría de las concreciones posteriores de los "ángeles" proceden de nociones vigentes en el entorno. El elemento importante es que el cielo está habitado y que sus moradores son mensajeros de Dios,[3] en contacto con la tierra. No es necesario describir una vez más el proceso en el que Yahvé se convierte en Señor y centro de una "compañía divina" de ángeles, en comandante de un ejército celestial, y es llevado en alas de querubines y transportado en el carro de gloria de Ezequiel(4). Es fácil comprender que este mundo superior ejerza tal

fascinación en la apocalíptica judía como para apartar los pensamientos de los hombres de la tierra y que sea explorado en visiones y descrito con detalle. ¿No habían establecido los grandes profetas este contacto entre los dos reinos? Y no sólo del mundo superior al inferior, en la tremenda visión de la llamada de Isaías, donde la gloria de Dios está explícitamente acompañada por ángeles, que de hecho intervienen en la elección de Isaías; sino también del inferior al superior, en la escena igualmente tremenda en la que Elías es transportado. (Esto arroja luz sobre el significado de la figura legendaria de Enoc; no en vano se le atribuyeron los apocalipsis más importantes). En estas dos escenas, situadas así en puntos culminantes de la gran tradición profética, no hay préstamos literarios, ni transposiciones de otras fuentes:(5) aquí, como nunca antes, se abre el acceso al mundo habitado de Dios, incluso para el "hombre de labios impuros" (Is 6,5) y Elías, el inquieto errante. A partir de aquí, saltándonos los apocalipsis judíos, accedemos directamente al mundo de los ángeles que Jesús conoce cuando dice que los ángeles de los pequeños contemplan el rostro de Dios (Mt 18,10), o que el Padre le enviaría legiones de ángeles si lo deseara (Mt 26,53). Es lógico que aparezcan ministrándole (Mc 1,13), pues en Jesús se ha acercado el reino de los cielos y ha comenzado a descender sobre la tierra. Ahora encontramos también un (cristológicamente) significativo movimiento "ascendente" de ángeles,(6) retomando las palabras a Natanael, que se refieren al "sueño de Jacob" y lo aplican a Jesús:7 "Veréis el cielo abierto, y a los ángeles de Dios que suben y descienden sobre el Hijo del hombre" (Jn 1,51). Pero también es lógico que estos ángeles *sólo* le sirvan; en conjunto, *le ceden el puesto*, mientras que las figuras contrarias, Satanás, los demonios y los "espíritus inmundos", *pasan a primer plano*.

Por el momento, reservémonos el juicio sobre su modo de ser. Resumamos simplemente la posición afirmando que, en el punto de vista clásico de la Antigua Alianza -a diferencia de la proliferante creencia en demonios en todas partes, incluso en Israel(8)- Yahvé es el único: sólo a él hay que adorar y temer. (Sin 9 embargo, hay que señalar que esta creencia en los demonios ha sido a veces grotescamente exagerada.)Se puede permitir que uno de sus ángeles se presente ante él como "acusador" (Satanás), pero esto es sólo para resaltar aún más su justicia. Yahvé no sólo crea la luz y las tinieblas, sino también el bien y el mal (Is 45,7), lo que significa que es el Señor, por encima de ambos. En los dos últimos siglos de la era antigua, los

acentos cambian claramente. Satanás (bajo diversos nombres) aparece ahora como un ángel maligno que sale "como de Dios", surgido del atributo de la ira de Dios,[10] en cierto modo "quitando la responsabilidad a Dios".[11] En los apócrifos, se cuestiona el origen de Satanás, lo que da lugar a la elaboración de la idea de que es un ángel caído; "la envidia del diablo" se considera responsable del fenómeno de la muerte en el mundo (Sab 2,24).[12] [13] En Qumrán prevalece un dualismo completo entre una parte del mundo sometida al "príncipe de la luz" (Miguel) y la parte sometida al "ángel de las tinieblas" (Belial).Parece ser, además, que nociones como éstas pasan sin modificaciones al Nuevo Testamento. Teniendo en cuenta lo anterior, debemos considerar muy seriamente si lo que tenemos aquí no es algo similar a la *praeparatio evangelica* encontrada (durante el mismo período de tiempo) en relación con el valor expiatorio de los sufrimientos del justo y en relación con la creencia en la Resurrección (en parte, sin duda, como resultado de la influencia extranjera-helenística).

Mientras que los ángeles que atienden a Jesús le ceden su lugar, Satanás sale realmente a hacerle frente, junto con los "demonios" y los "espíritus inmundos" que no pueden distinguirse completamente de él. Es el "tentador" del hombre, y por eso debe presentarse cuando lo que está en juego es la misión de Jesús como tal. La escena del desierto tiene un significado ejemplar(14). Si bien era necesario que Jesús se viera así sumergido en la tentación (Hb 4,15; 5,1-8), Jesús mismo exhorta a sus discípulos a pedir a Dios que los preserve, en esta situación de "tentación", del ataque del "mal" (las dos peticiones van unidas); más aún, han de pedir a Dios que los "arranque" de tal tentación (Mt 6,13).[15] Lo que encontramos en el Nuevo Testamento no es la reavivación de un combate arcaico y mítico entre Jesús y el diablo -¡con qué sublime reposo afronta las tres tentaciones!-, sino, en el momento en que le llega la hora de las tinieblas, una lucha por mantener su misión, que es, en definitiva (y esto es lo que consigue), hacer la voluntad de su Padre, no la suya propia. De este modo, "el príncipe de este mundo" es condenado y "expulsado" (Jn 12,31). Jesús lo vio "caer del cielo como un rayo" (Lc 10,18): se trata sin duda de un dicho auténtico y, como tantas cosas en la vida de Jesús, es proléptico, anticipador de su "hora", además de final y definitivo. Por eso está ya en condiciones de expulsar demonios "por el dedo de Dios", "por el Espíritu de Dios", "consciente de que tiene una misión de Dios",(16) y puede "entrar en casa del hombre fuerte", habiéndolo antes "atado"

(Mt 12,29 par). Precisamente el punto que el Tentador ("Satanás", Mt 4,10) quiere atacar, en la escena del desierto, es la misión de Jesús como "Hijo de Dios" (Lc 4,3.9). Y es la misma sublimidad de la misión de Jesús la que perturba al demonio, sacándolo de su reposo y de su ocultamiento hasta ese momento, como indican los gritos estridentes del poseso en Marcos: "Yo sé quién eres, el Santo de Dios" (Mc 1,24; cf. 3,12). Así, el Tentador, hablando contra la misión de Jesús por boca de Pedro, es rechazado como un "Satanás" (Mc 8,33), mientras que Jesús ha rezado, como dice más tarde, para que el ataque de Satanás contra la misión de sus discípulos no tenga efecto (Lc 22,31s) y para que las puertas del infierno no arrollen a su comunidad (Mt 16,18). La situación creada por Jesús tiene dos caras. Por una parte, el "príncipe de este mundo" no puede hacer nada contra él (Jn 14,30; en adelante será "juzgado": Jn 16,11); quien se aferra valientemente a la victoria de Cristo (Jn 16,33) y permanece sobrio y vigilante (1 Pe 5,8) no tiene por qué temer al "león rugiente" que acecha en las sombras. Pero Jesús deja a los suyos en este mundo (Jn 17,11.15), que sigue siendo la esfera de influencia del maligno (1 Jn 5,19);[17] es más, la actividad del maligno parece avivarse e intensificarse, pues, como esclarecedoramente dice el Apocalipsis, está "en gran ira", habiendo caído de la eternidad al tiempo, "porque sabe que su tiempo es corto" (12,12). De ahí las advertencias de Jesús contra una recaída que podría dejar a un hombre peor que antes (Lc 11, 24-26 par); siempre que Jesús cura a alguien en cuerpo y alma, le despide con esta exhortación a ser cuidadoso y vigilante. Esto es lo que significa la batalla que hay que librar contra los "poderes"; no es más mitológica que la propia batalla de Jesús. Y cuando Pablo equipa a los cristianos para esta batalla, les da toda la panoplia de Dios: la fe, la palabra de Dios, la oración, la persistencia en la verdad y la fidelidad a la Alianza de Dios, dispuestos a proclamar "el evangelio de la paz", no de la guerra (Ef 6,14-18).

Cuando nos fijamos en este desarrollo dentro de la revelación bíblica (y aquí sólo hemos dado un breve esbozo del mismo) y nos preguntamos qué tipo de realidad tiene este "mal", sólo se presentan dos posibilidades. La primera continúa la línea iniciada en la Antigua Alianza y ampliada en los escritos apócrifos: así como los "ángeles" son "dioses" caídos, despojados de su poder, los demonios no pueden ser otra cosa que ángeles caídos.[18] Karl Barth ha atacado con vehemencia este punto de vista en su *Dogmática de la Iglesia*, oponiéndole una teoría de "Dios y la nada", en la que esta última es el anverso de la

posición llevada a cabo por Dios en la creación del mundo, es decir, es lo que -en relación con el plan creador de Dios- niega, rechaza y condena. Como tal, exhibe un modo de ser distinto del ser de Dios y del ser de la criatura, definible sólo en términos negativos; es puramente transitorio pero manifiesta una gran virulencia mientras persiste. Al hombre sólo le incumbe apartarse resueltamente de él, pues es asunto exclusivo de Dios. Como ya hemos dicho, esta teoría retorna, a través de la "negatividad" de Hegel, al No del Dios vivo defendido por los reformadores19; evidentemente, permanece en el ámbito del Antiguo Testamento clásico: La "nada" no es idéntica al pecado de la criatura, como podría pensarse en un primer momento, sino a una actitud negativa por parte de Dios, como mostraremos.

Para llevar a cabo su teoría de la "nada" y, al mismo tiempo, desarrollar una doctrina de los ángeles, es esencial que Barth evite la idea de la "caída de los ángeles"; es decir, no puede albergar la noción de que, originalmente, ángeles y demonios compartían una naturaleza común(20). De haber sido de otro modo, su angelología podría habernos dado una llave a la cámara oscura de su doctrina de la "nada". Es cierto que Barth nos previene con razón contra una doctrina de los ángeles abstracta, sistemática y divorciada de la Biblia21; con el debido respeto a los constructores de sistemas, muestra a dónde conduce tal divorcio, ilustrando sus observaciones con referencias a Dionisio y Tomás de Aquino (también podría haber citado a Agustín). Los ángeles no pueden definirse22; sólo se les percibe en movimiento, en vuelo, por así decirlo; sólo podemos tomar conciencia de ellos en la parte de su destino que los lleva del cielo a la tierra, en la función particular que ejercen.(25 23) No obstante, Barth sabe mucho de ellos: son criaturas, "seres celestiales individuales",(24) es decir, no emanaciones de Dios ni aspectos o ideas de Dios.Esencialmente, su finalidad es disolverse en el servicio de Dios;(26) sólo existen en virtud de su servicio.27 No tienen rango, "se funden, por así decirlo, en su función".(3028) Naturalmente, parte de este servicio es el culto a Dios,29 la adoración y el "testimonio". En esa medida, son "criaturas ejemplares y perfectas".(3231) Siempre están allí donde el cielo se inclina para encontrarse con la tierra; se dé cuenta el hombre o no, cualquier encuentro con Dios es "siempre" un encuentro con sus ángeles; de este modo, la relación de Dios con el hombre adquiere "contorno y concreción cósmicos". Reciben misiones divinas y el "poder" pertinente para llevarlas a cabo. Sin embargo, a pesar de todo esto, según Barth, no sabemos si son personas o no. ¿Son "sujetos"? A

veces dice que no,[33] otras que sí.[34] ¿Por qué? Porque los ángeles, a diferencia de los hombres, no tienen "autonomía" respecto a Dios. Tienen un tipo de libertad (que coincide con su ministerio), pero no libertad de elección[(35).] Desde el principio, la teología patrística cometió el error de atribuirles libertad de elección[36] , lo que introdujo la "confusa" ecuación original de ángeles y demonios y el mito de la caída de los ángeles[(37).] Por el contrario, su libertad de criatura es idéntica a su obediencia; su ser es idéntico a su hacer; esto supuestamente hace superfluas todas las cuestiones sobre si son personas o no. Curiosamente, Barth dice que esta cualidad constituye la "alta ventaja" de los ángeles "en relación con la creación terrenal". (Así serían comparables a los bienaventurados del cielo, que son más libres porque ya no pueden pecar). Por otra parte, "es también su desventaja. No tienen un ser definible en relación con ella. No existen ni actúan de forma independiente o autónoma. No tienen historia ni objetivos ni logros propios. . . . La criatura más humilde de la tierra tiene una ventaja incluso sobre el más alto de los ángeles, en la medida en que, al mismo tiempo que pertenece a Dios, también puede pertenecerse a sí misma"[38] Así pues, los ángeles *no pueden* ser, después de todo, como los bienaventurados, ya que estos últimos sólo han ganado su libertad perfecta por haber preferido a Dios, es decir, mediante una elección. ¿No hay una contradicción en la esencia misma de los ángeles de Barth, en el sentido de que sin duda realizan actos y funciones personales, mientras que no tienen libertad en el sentido humano? Si libertad significa obediencia, ¿puede un ser espiritual ser creado directamente por Dios en perfección moral sin cooperación por su parte?

La gran tradición, desde el comienzo de la patrística hasta Tomás y más allá, lo ha negado sistemáticamente, como ha demostrado H. de Lubac en un estudio memorable[(39):] "La tradición ha rechazado unánimemente y con la mayor claridad la hipótesis de una criatura espiritual incapaz de pecar"(40)."[40] Desde los primeros Apologistas, ha sido axiomático que la criatura espiritual "no podría recibir toda la perfección diseñada para ella por Dios meramente sobre la base de haber sido creada; tal perfección sería sólo forzada y soportada [*subie*]". Esto exige, por tanto, una "cierta distancia entre la *genēsis* y la *teleiōsis*" o, como se dice más frecuentemente, "entre 'según la imagen' y 'según la semejanza'; la libertad de elección es, pues, el único modo -aunque muy incompleto- en que una criatura puede imitar inicialmente la perfección de la libertad divina."[41] Un ser espiritual

que ha sido creado "bueno" y aún no ha ejercido el poder de elección puede poseer una cierta "bondad general"; pero tiene la *posse peccare* dentro de sí y delante de sí y debe ponerla detrás mediante su propia decisión. Así presenta Bernard42 la situación, continuando el pensamiento de Agustín. En la Escolástica primitiva, el problema y su solución siguen siendo los mismos, aunque se discuta sobre el modo en que la libertad de elección se relaciona con la libertad perfecta que ya no es capaz de pecar. Por lo que respecta a los ángeles, en el siglo XIII no podía faltar la tentación de identificarlos con las "formas separadas, puramente espirituales" aristotélico-árabes, que gobiernan el movimiento perfecto de los cuerpos celestes y que, por tanto, debían estar libres de pecado(43). Sin embargo, al igual que Buenaventura y Alberto, Tomás se atiene a la tesis tradicional: "A ninguna criatura le fue dado, ni podía serlo, estar libre de pecado sobre la base de su naturaleza creada [*ex puris naturalibus*]. . . . Esto habría contenido una contradicción"(44). Pero Tomás pasa a elaborar los detalles: aunque el espíritu puro (en el sentido aristotélico) sea incapaz, sobre la base de su simplicidad y racionalidad naturalmente dadas, de errar, está no obstante ("sobrenaturalmente") orientado hacia un fin último más allá de sí mismo, a saber, Dios, a quien puede entregarse o a quien puede rechazar.(45) En cuanto a las criaturas espirituales, Tomás no conoce otro fin que este fin último sobrenatural; ni siquiera menciona un fin "puramente natural", ni siquiera como hipótesis; por eso puede conceder que el pensamiento aristotélico tenga razón al decir que los ángeles fueron creados perfectos según su esencia creatural, mientras que de hecho permanecen *in potentia* respecto al fin último sobrenatural, que sólo puede alcanzarse diciendo Sí a la gracia de Dios.46 Incluso si concedemos que el ángel ama a Dios necesariamente, por naturaleza, con un "amor natural" -que puede designarse como *amor amicitiae* y pertenece a la nobleza innata de su naturaleza-, este amor debe ser ratificado primero por la libertad personal si quiere alcanzar a Dios en sí mismo: *eminentius quam natura, ex amore gratuito*. Los tomistas posteriores intentaron leer en la obra del maestro la idea de que Dios habría podido crear a los ángeles con una finalidad puramente natural (*in puris naturalibus*), de tal modo que habrían estado libres de pecado sobre la base de la creación misma; pero al hacerlo, malinterpretaron su planteamiento fundamental, que está en armonía con toda la tradición.47

Todo esto es incontrovertible mientras nos aferremos a la distinción

entre naturaleza (lo que distingue a la criatura de Dios) y vocación y dotación sobrenaturales. Si bien es cierto que Barth, en sus escritos, se acerca cada vez más a esta distinción, en realidad no la alcanza diciendo, como toda sana dogmática católica, que Dios creó el mundo (la naturaleza) para unirse a Él en Cristo (el orden sobrenatural). Para llegar a esa distinción, habría que conceder a la naturaleza como tal una libertad frente a Dios -esta es la "imagen de Dios" en el espíritu creado, que forma el núcleo de la *analogia entis*- *y* Barth niega claramente que los ángeles posean esta libertad. De ello se deduce, además, que los ángeles no pueden en modo alguno entrar en contacto con la "nada" que, según Barth, impregna la creación; en realidad, esta "nada" sólo puede tener su punto de origen en el libre albedrío de la criatura, lo que a su vez significa que Barth no puede admitir la suposición constante de la tradición cristiana de una relación entre hombres y ángeles y de su unión última, al final de los tiempos, en una única *civitas Dei* (Heb 12,22; Ap 5 y 21).[48]

Sin embargo, el teologema de la "nada", que no se explica con referencia a la libertad de la criatura (de elección), sino que se considera que surge de la mera negación y rechazo de lo que es "caótico", "ajeno" y "hostil a Dios"[49], es insostenible. Se produjo como una forma de recristianizar el idealismo alemán, en particular a Schleiermacher,(50) y hay que admitir que tiene cierta consistencia magnánima. La teología de Barth gira en torno a la cristología, que muestra el descenso de Dios hasta la Cruz: aquí, y sólo aquí, se nos revela lo que son realmente el mal, el pecado, la muerte, el diablo y el infierno. Porque existe este "poder ajeno", Dios se hace hombre(51), va a la Cruz[52] y se deja atacar, por su criatura, por la "nada", y es el único que puede hacerle frente(53). De acuerdo con este cristocentrismo, Barth concluye que el mero hombre no está en absoluto preparado para hacer frente al dinamismo de la "nada". Ni siquiera sabe qué hay de pecaminoso en sus propias deficiencias[54]; sólo llega a creer en el pecado a la luz de la Cruz. Desde esta perspectiva, Barth puede decir finalmente que la "nada" es sólo "lo que ha sido excluido de la influencia de Dios, una sombra fugaz, un límite siempre en retirada": es "simplemente lo que Dios *no* quiso, *no quiere* y *no querrá*"[55] Es la "posibilidad imposible".

No podemos negar, sin embargo, que lo que Cristo llevó y venció en la Cruz "es el mal";[56] y el misterioso poder del mal para arrollar a la criatura espiritual sólo puede hacerse realidad mediante la libertad de la criatura. ¿Podemos distinguir seriamente entre el "mal" y la "nada" y

atribuir a esta última un campo más amplio? Quienes se han tomado en serio esta distinción[57] se han encontrado forzosamente en el terreno de la mitología.[58] Alternativamente, sólo el acontecimiento de Cristo se considera "concreto", en cuyo caso todo lo que prescinde de él, es decir, el pecado y la ira de Dios y la justicia punitiva, se considera algo "abstracto"; es, por supuesto, un aspecto real de los tratos históricos de Dios con el mundo -de hecho, es un aspecto de Dios mismo-, pero su validez última sólo emerge cuando se reintegra en el "todo" (que "es lo verdadero"). De este modo, podemos ver a Barth y Schelling en una misma visión y, tras Schelling, a Jakob Bohme, con su afirmación de que la ira de Dios es la revelación "abstracta" de su amor concreto. De nuevo, podemos remontarnos tras Bohme a la Cábala judía, que establece una distinción, en el proceso por el que Dios trae el mundo a la existencia, entre la *sefirot* de su misericordia amorosa y la de su justa severidad.(59) Esto nos devuelve, no a la mitología, sino al mundo prístino del Antiguo Testamento, donde el *satán* (de los libros de Job y Zacarías) es una encarnación de una cualidad celestial y, en última instancia, divina.[60]

Sin embargo, ambos caminos oscurecen nuestra visión de la realidad cristológica tal y como aparece en el testimonio bíblico: aquí Jesús se encuentra frente a frente con el "adversario", cuya concreción no procede únicamente del No de Dios o de la sombra proyectada por Jesús. El testimonio bíblico y su forma inequívocamente concreta prevalecen sobre toda especulación. El "tú" al que se dirigen los exorcismos de Jesús no es en modo alguno un mero algo abstracto, a menos que adoptemos el punto de vista de que Jesús fue víctima de una creencia popular primitiva. (Si este "tú" debe describirse como una "persona" es otra cuestión, que habrá que evaluar más adelante). Desde el punto de vista cristológico, no puede haber dos salidas: lo demoníaco no puede identificarse con el pecado del hombre (y menos aún, en un sentido cabalista, con un aspecto de la Divinidad), ni esta realidad demoníaca, que, según Barth, llevó a Cristo a la Cruz, puede separarse del pecado del hombre.

Por tanto, no hay otro camino: debemos aceptar sin más lo que los escritos del Nuevo Testamento nos presentan en forma de imágenes, dando vueltas en torno a la realidad de la que se ocupan; y debemos ser constantemente conscientes de que estamos en presencia de un misterio que no puede ser abierto por la razón humana. Consciente o no de ello, el pecador que abandona deliberadamente el espacio entre él y Dios, en el que actúa el Espíritu Santo de Dios, que le comunica la

gracia divina y la misión divina, entra en un ámbito contrario, habitado por un espíritu hostil a Dios. Se encuentra bajo el hechizo de un espíritu contrario y, como el aprendiz de brujo, no puede librarse de él. Es cierto que, en la redención, este factor -que de repente ha adquirido un poder abrumador- se ha convertido realmente en asunto de Dios; pero no se describe adecuadamente como "la nada". Nunca podremos decir que Cristo murió en la Cruz por la "nada" en cuanto tal (distinta de nuestros pecados personales); murió precisamente por nuestros pecados y por nosotros pecadores (*pro nobis*), liberándonos de la esfera del espíritu anti-divino y consignando la realidad de nuestro pecado al mismo destino que le espera a ese espíritu: a saber, como diría Barth, ser lo que Dios simplemente niega.

Se podría proponer otra teoría para su consideración: se trata de que el hombre que se aparta resueltamente de Dios produce una contraimagen en la zona que le vincula con Dios; esta contraimagen se eleva por encima de sus propios poderes psíquicos y así le esclaviza. Los escritos herméticos modernos han sugerido seriamente que, como resultado de la "voluntad perversa" (masculina) y la "imaginación contraria a la naturaleza" (femenina), los demonios [*"Egregore"*] pueden ser traídos a la existencia objetiva, tanto individual como colectivamente.[61] Sin embargo, esta teoría no es más que un híbrido: en parte es una descripción psicológica del extraño dominio que el mal tiene o puede tener sobre quien lo consiente y, en parte, un razonamiento teológico que está obligado a remontar este fenómeno (en el que el hombre corteja al mal y es dominado y esclavizado por él) hasta los "poderes y autoridades" de los que habla tan detalladamente el Nuevo Testamento.[62] Así pues, nos guste o no, hemos llegado de nuevo a un reino de "espíritus buenos" (ángeles) y "espíritus malos" (demonios); estos últimos, sin embargo, deben haberse vuelto malos como resultado de una decisión (apartarse de Dios); no pueden haber sido creados malos en primer lugar. Si la angelología de Barth necesita urgentemente un complemento -el ángel debe poder optar libremente por Dios como su meta (sobrenatural)-, la libertad de esta elección proporciona la posibilidad y (según el Nuevo Testamento) la realidad de una elección negativa.

La Escritura habla de "ángeles que no guardaron su propia posición [*¿arco?*sino que abandonaron su propia morada" (Judas 6) y dice que Dios "no perdonó a los ángeles cuando pecaron" (2 Pe 2:4) y que "el diablo ha pecado desde el principio" (1 Jn 3:8): es posible decir que tales afirmaciones son periféricas (y sin duda están parcialmente

influenciadas por escritos apócrifos); sin embargo, difícilmente podemos decir, como hace Barth, que son "demasiado inciertas y oscuras" para apoyar la idea de una "caída de los ángeles". Puesto que *se trata de* declaraciones periféricas, no necesitamos especular sobre cuándo y cómo tuvo lugar esta separación de los "espíritus", a raíz de su decisión; pero el *hecho* ocupa un lugar destacado en el ámbito que nos ocupa. Por ello, debemos considerar a estos espíritus como *dramatis personae*.

C. ¿DRAMATIS PERSONAE?

En este punto nos encontramos con una extraña dificultad. El título de este volumen es "Personas en Cristo". Se trata de un concepto teológico que procede en primer lugar de la cristología y de Cristo (cuya persona consistía en la identidad de sujeto y misión); el concepto, que conserva su dependencia de Cristo, se aplica analógicamente a las demás personas de las que hemos hablado. De este modo se convierten en "dramatis personae", es decir, en portadores de papeles en sentido teológico.

Ahora probablemente se deducirá que los ángeles también pueden considerarse "personas en Cristo". Son "personas": no podemos negar que tomaron una decisión libre y, como consecuencia, han entrado en una relación indisoluble con su fin último y, por tanto, con su misión última, divinamente prevista. Además, son "personas en Cristo", si nos tomamos en serio la afirmación de que "en él [Cristo] fueron creadas todas las cosas, en el cielo y en la tierra, visibles e invisibles, sean tronos, sean dominios, sean principados, sean potestades; todo fue creado por medio de él y para él" (Col 1,16). Basta añadir que las misiones de los ángeles están subordinadas a la misión de Cristo y orientadas a ella. La Carta a los Hebreos parece afirmarlo con toda solemnidad cuando habla de la superioridad del Hijo sobre los ángeles y de los encargos que se les han confiado (1,3-13), resumiendo con una especie de definición de los ángeles: "¿No son todos espíritus ministradores, enviados para servir a los que han de alcanzar la salvación? (1:14).

Sin embargo, esto no nos dice si los ángeles, que son "personas en Cristo", son también "dramatis personae". Pues no es *su* drama el que se representa, sino el drama de Dios y del hombre (y, en el hombre, del mundo). Parecería que el drama de los ángeles no está implicado; este drama parece tener lugar en un mundo anterior, por encima o fuera del drama que nos interesa. Mientras ellos participan en nuestro drama, su propio drama ya está decidido[1]. Aquí hay que plantearse la cuestión -si se puede responder es otra cuestión- de si su decisión tiene algo que ver con nuestro drama. La mayoría de los Padres y teólogos piensan que sí; las raíces de esta opinión se remontan a los escritos apócrifos. O bien los ángeles fueron presentados al primer Adán para probar su humildad (y Adán, por ser imagen de Dios, era más glorioso

que los ángeles), como leemos en la "Vida de Adán y Eva" en las *Quaestiones Bartholomaei*; o bien debían inclinarse ante la idea y la realidad de un Dios que iba a encarnarse, humillándose hasta la Cruz, es decir, Jesucristo; algunos eligieron hacerlo, otros no. En el primer caso, su negativa a servir se habría debido a la envidia (de la superioridad de Adán); en el segundo, al orgullo. Agustín reconoció que el orgullo es más fundamental que la envidia; de hecho, la envidia es sólo una forma de orgullo(2). Contra la segunda hipótesis, podríamos citar Ef 3,10: sólo a través de la Iglesia se da a conocer "la multiforme sabiduría de Dios" "a los principados y potestades en los lugares celestiales"; o 1 Pe 1,12, que habla del anhelo de los ángeles por contemplar la maravilla de los misterios de Cristo. Sin embargo, el primer pasaje se refiere sin duda a las potestades caídas, y ambos textos presuponen una cronología estrictamente mundana, es decir, que no puede aplicarse al modo de existencia de los ángeles.

Ambas teorías -la negativa de los ángeles a rendir pleitesía a Adán o a Cristo- tienden a preservar la unidad del teo-drama vinculando la decisión de los ángeles a la decisión cardinal de Dios de concluir un pacto con la humanidad (y la Cruz es la implicación última de este pacto). En esta perspectiva, la segunda teoría es mucho más radical y lógica; ve a los ángeles creados en Cristo (Col 1:16; Ireneo, *Adv. Haer.* II, 2, 4; III, 8, 3) en el mismo contexto en que reciben la gracia (ya sea que esto se exprese como que la sangre de Cristo les impide caer3 o -lo que es menos fácil de comprender- como que Cristo "reconcilia" incluso las cosas en el cielo: Col 1:20). De ello se desprendería que los ángeles deben considerarse "personas en Cristo" en sentido pleno y que están orientados en su totalidad al único drama mundial que tiene su centro y peripecia en la Cruz y Resurrección de Cristo. Además, esto confirmaría que, aunque pertenecen esencialmente al cielo de Dios, los ángeles (por esa misma razón) tienen simultáneamente una relación con el cosmos material. Esto se deduce incluso de lo que son por naturaleza4; en todo caso, se deriva de su función última (sobrenatural). Según los textos bíblicos, el hecho de que contemplen y adoren continuamente a Dios no les impide existir en modo de *misión*5. Desde su morada en el cielo, su misión es "provocar" y desencadenar la historia en el mundo6.

Si la conexión entre Cristo y los ángeles sólo se convirtió gradualmente en objeto de reflexión teológica, estaba implícita desde el principio. Los ángeles siempre tuvieron su lugar en el cosmos de la historia de la salvación del Antiguo Testamento: eran el ejército o el

"consejo" de Yahvé; Yahvé aparecía en forma de ángeles[7] (opinión atribuible al redactor de los antiguos relatos de la epifanía); los ángeles eran los sátrapas de Dios, que gobernaban las naciones paganas[8]; eran los mensajeros de Dios y los guías de los hombres. De este modo, eran elementos integrantes de la única historia de la salvación. En el Nuevo Testamento, este cosmos de salvación recibe su centro omnímodo; el resplandor de este centro se extiende e ilumina también a los ángeles: lo que impide ver esto son las gafas neoplatónicas, por así decirlo, a través de las cuales se contempla. Así, en Tomás, es inicialmente la perfección del universo la que exige la existencia de seres puramente espirituales;[9] luego es la perfección del fin sobrenatural, común a ángeles y hombres, la que exige que tengan una Cabeza común; bajo esta Cabeza se constituye una "Iglesia de ángeles y hombres".[10] Para Tomás, sin embargo, esto no significa que la Encarnación y su gracia redentora beneficien necesariamente también a los ángeles.(11) Muchos Padres, es cierto, sugirieron que los ángeles pertenecen a la Iglesia;[12] la visión se hace más clara en Bernardo, Ruperto y Hugo de San Víctor. Al final, Suárez dirá que los ángeles recibieron originalmente la gracia en anticipación de la gracia de Cristo.(13) Muchos le seguirán en esto. Así, M. Schmaus dice que "todas las criaturas han sido creadas para Cristo y con vistas a Cristo, incluidos los ángeles. (Col 1,16)",[14] y Scheeben piensa que "no es improbable que los ángeles recibieran la gracia con vistas a Cristo (puesto que son sus miembros predestinados) y por sus méritos".[15]

Si nos aferramos a esta perspectiva y mantenemos un contacto directo con la Escritura (dejando que caiga en el olvido mucho de lo que hay en medio, sintetizado a partir de elementos estoicos y neoplatónicos), exponiéndonos al testimonio total de los Padres,(16) no podremos negar a los ángeles un lugar como *dramatis personae* (son el "cómo" teológico) en el único teodrama que tiene lugar entre el cielo y la tierra. Sin embargo, a diferencia de los actores terrestres, la definición de su ser no puede *deducirse de* la propia acción teodramática (entendida ante todo como el drama de Cristo). Su destino no es "sincrónico" con el drama, pero no es ajeno a él. En última instancia, el cielo y la tierra se vuelven el uno hacia el otro, no se apartan de algún modo, como en el modelo del mundo de la Antigüedad. Es cierto que el papel de los ángeles en el drama consiste específicamente en actuar desde el cielo: así, sólo pueden preparar el camino al actor principal, el Verbo de Dios que, como Hijo, se hace hombre en Jesucristo; sólo pueden acompañarle y ayudarle en su obra

(cf. el papel de los ángeles en los Hechos de los Apóstoles). Allí donde la figura principal domina la acción -en el corazón del Evangelio-, el papel de los ángeles es significativamente menor. Y si los ángeles están obligados a actuar desde el cielo y, por tanto, a representar el modo de ser celestial -de hecho, en cierto modo deben ser transparentes, dejando traslucir la acción de Dios-, esto significa que sólo pueden aparecer en escena como aquellos que ya están del lado de Dios (y hemos visto que esto presupone un acto de decisión por su parte). Es imposible y poco rentable proponer un "tiempo", en términos de nuestro propio tiempo mundial, para tal acto de decisión. Además, el hecho de que los ángeles actúen desde el cielo puede significar que no sólo se les confían tareas momentáneas, sino que pueden representar todo el acercamiento y la cercanía del cielo al cosmos material. Así, se les puede otorgar autoridad y poder sobre todos los ámbitos de la creación, pero especialmente sobre la historia individual y social de los hombres (como "ángeles de la guarda" personales o nacionales). Si, desde el principio, el cielo y la tierra fueron creados para ser mutuamente complementarios en el teo-drama, se deduce que los representantes del cielo tienen una relación inherente con el mundo material, aunque no tienen por qué ser considerados (en los términos de la teología patrística primitiva) como constituidos por materia más refinada (aire, viento, fuego, etc.). Por último, como hemos demostrado, el hecho de que actúen desde el cielo significa que, mientras ejercen su misión en la tierra, no interrumpen su servicio litúrgico en presencia de Dios; su "acción", como tal, es también liturgia celestial. Sin embargo, dado que al hombre terreno le cuesta estar *en actione contemplativus* (o *liturgicus*), es comprensible que sienta que los ángeles se ocupan y participan especialmente en sus actividades litúrgicas explícitas.18(17) De todos modos, puede llegar a comprender que, en la medida en que toda su actividad y sufrimiento en el mundo se conviertan en una *leitourgia* indivisa (cf. Rm 15,27; Flp 2,17), los ángeles se reunirán con él y le acompañarán en ella no menos que en el culto explícito.

La siguiente cuestión que se plantea, aunque de forma diferente, se refiere al papel (la persona actuante) y la naturaleza (la persona teológica) de lo demoníaco. Según los Evangelios, es más, según todo el Nuevo Testamento, lo demoníaco19 es una realidad exterior al hombre. Es imposible eliminar este elemento del Evangelio sin destruir al mismo tiempo sus rasgos esenciales. Como ya hemos dicho, esta realidad está a menudo latente en la Antigua Alianza, donde se

trata ante todo de captar la unicidad y la unicidad del Dios vivo; resurge entonces cuando el interés se vuelve hacia el conflicto escatológico entre el bien y el mal. Este conflicto, que culminará en Jesucristo, exige una ampliación del horizonte[20] y el desarrollo de una comprensión anticipatoria en el periodo intertestamentario. Es innegable que lo demoníaco desempeña un "papel" (*persona*)[21] en los Evangelios: se le provoca a la venida de Jesús, aparece en la gran escena de la Tentación, en los exorcismos de Jesús y cuando da a sus discípulos poder sobre ese mismo elemento demoníaco (por no hablar de su papel en la historia de la Iglesia).

Sin embargo, es discutible que lo demoníaco pueda considerarse persona teológica sobre esta base. Hemos definido "persona" teológicamente, en relación con Jesucristo; en el caso de otros sujetos conscientes, la esfera de lo personal reside en la relación positiva del sujeto con el destino y la misión de éste (que son dones de la gracia). Es porque el Sí eterno de Dios resplandece e ilumina al sujeto consciente que éste recibe su dignidad única, superando todo lo meramente individual, y se hace así amable, definitivamente y en Dios. Por el Sí de Dios, por la imagen depositada en Dios y por haber sido llevado por Cristo, incluso una persona humana pecadora que se cierra a Dios puede y debe ser amada con *agapē*. Sólo sobre la base de esta imagen existe una comunicación auténticamente personal entre los seres humanos.

El problema se agudiza si, como hemos hecho Henri de Lubac y nosotros, afirmamos que los sujetos conscientes creados -es decir, los ángeles y los hombres- comparten un único fin último sobrenatural, de tal modo que, al esforzarse por alcanzarlo (lo que es posible gracias a la gracia), el sujeto se convierte en persona(22). Sin embargo, a diferencia del hombre, el espíritu puro está en condiciones de alcanzar su fin último en un acto indivisible por el que se capta a sí mismo por completo. Por consiguiente, si renuncia totalmente a este fin, pierde su personalidad; ni siquiera puede sostenerse a sí mismo como sujeto consciente casi intacto, ya que, como dicen tanto la doctrina clásica como Santo Tomás, este sujeto consciente no tiene un fin "puramente natural". Como el rechazo de la gracia es único e indivisible, no tendría sentido que Dios siguiera manteniendo la oferta de la gracia; sería indigno de él. Esto significa que el sujeto que ha caído de su verdad personal sólo puede seguir existiendo de forma fragmentaria, lleno de contradicciones internas: la perversión, la mentira, la incomunicación, pero también el impulso de destruir todo lo que vive

de la verdad y la comunicación. Así, E. Brunner ha hablado del efecto "impersonal" y "destructor de la persona" de lo demoníaco; J. Ratzinger lo ha descrito como "la no-persona, la disolución y el colapso del ser personal";[23] desde Dostoievski, nos hemos acostumbrado a entender la mendacidad demoníaca -por contraste con la verdad, que se desvela a sí misma- como el oscurecimiento de uno mismo.[24] En la medida en que el espíritu puro engloba la totalidad de su ser en su decisión negativa, ha roto toda comunicación (y el amor presupone comunicación). Por esta razón, es incorrecto hablar de un "reino" de demonios organizado de algún modo, por no hablar de un "*corpus mysticum diaboli*"(25). Desde el punto de vista teológico, todos los intentos literarios de representar la figura del diablo comprometido con la comunicación -a menudo convirtiendo al diablo en un objeto de compasión (Milton, Klopstock, etc.)- son erróneos. Más acertada es la imaginería utilizada por Bernanos al describir a uno de los condenados:

> En verdad, si uno de nosotros, si un hombre vivo, el más vil y despreciable de los vivos, fuera arrojado a esas profundidades ardientes, yo estaría dispuesto a compartir su sufrimiento. . . . La pena, la pérdida indecible de esas piedras carbonizadas que una vez fueron hombres, es que ya no tienen nada que compartir.[26]

Podemos añadir que cuando se interrumpe la comunicación, la propia dimensión del tiempo se derrumba; no hay nada que recordar ni nada que esperar. Así pues, lo que tenemos es un punto atemporal, el extremo opuesto de la eternidad de Dios y del modo celestial de duración.

Una vez más, debemos recordar que debemos resistir la tentación de hacer extrapolaciones sistemáticas. Del mismo modo que no sabemos nada sobre el número de ángeles existentes (cuando Jesús habla de "doce legiones" en Mateo 26:53, evidentemente se refiere a un destacamento, no a la totalidad), tampoco tenemos conocimiento del número de demonios (que también se autodenominan "legión" en Marcos 5:9). Puede que se haga referencia a Belcebú (idéntico a Satanás) como el "poder" central, y que los demonios parezcan partes subordinadas de su "*imperio*" (Mt 12,24 y ss.), pero no podemos concluir de ello que exista un *imperio* organizado, ni podemos suponer que haya que establecer una distinción clara entre diablo y demonios: lo que es hostil a Dios es a la vez uno y muchos; es anónimo y amorfo. Esto es evidente en sus manifestaciones cósmicas e históricas, que, tal

como las describe el Nuevo Testamento, no son susceptibles de sistematización.

Así, el Anticristo parece ser una figura individual (2 Jn 7; cf. 2 Ts 2,8), aunque también puede aparecer como "muchos Anticristos" (1 Jn 2,18). En el vívido lenguaje del Apocalipsis, el único diablo ("dragón", "serpiente", "Satanás": Ap 12:9) puede enviar una especie de antitrinidad de "bestias". Ésta, junto con el cuarto principio, la "gran ramera", seduce a la humanidad y la hechiza, para ser arrojada, finalmente, al lago de fuego (19:20; 20:9), junto con la "muerte" y el "Hades" (20:14). Estas "bestias" deben interpretarse, no como meras personificaciones de la maldad humana ni como meros demonios en el sentido hermético (*Egregore*) ni como personas históricas o movimientos históricamente constatables, sino sólo como principios teodramáticos de la historia de la salvación, originados en lo satánico.

Hay otro mundo de imágenes en las cartas paulinas, aún más difícil de clasificar. Aquí los "principados y potestades" (a los que Pablo se refiere con diversos nombres) a menudo parecen hostiles a Dios y a menudo parecen neutrales; ocasionalmente, quizá, parecen realmente buenos. Debemos recordar que no sólo en el mundo de la antigüedad y de los mitos se considera que los ángeles están implicados en el mundo material y en sus distintos departamentos. El cielo y la tierra están relacionados entre sí de forma teo-dramática: en esta perspectiva es bastante natural, de hecho es de esperar, que los mensajeros del cielo estén involucrados con el mundo terrenal. No hay razón, por consiguiente, para que los espíritus despojados de su poder no tengan también ese contacto. Sin embargo, esto nos lleva a las fronteras de lo que se puede decir.

Tres cosas emergen claramente en Pablo. En primer lugar, tanto el paganismo como el judaísmo -aunque cada uno de manera diferente- siguen siendo prisioneros del cosmos y de sus potencias o "elementos"[27]. Esta esfera sólo se abre cuando Jesús la traspasa en su Resurrección y asciende al Dios vivo del cielo. La ley judía estaba mediada por "ángeles" (Gal 3,19; cf. Hch 7,30.35.38), y el culto a los ídolos y a los astros estaba siempre amenazadoramente cerca (Sabiduría; Colosenses; cf. Hch 7,41-43.). Por una parte, los ídolos paganos son perversiones puramente subjetivas por parte de quienes los adoran ("sabemos que 'un ídolo no tiene existencia real' ": 1 Cor 8,4), pero, por otra parte, *son* morada y expresión de seres objetivamente pervertidos ("Pues aunque haya supuestos dioses en el cielo o en la tierra. . ." 1 Co 8:5; 10:20). ¿Qué son? En definitiva, son

criaturas (cf. Rm 8:38), pero están relacionadas con situaciones de "muerte y vida", con dimensiones cósmicas como "altura y profundidad" y lapsos de tiempo como "presente y futuro" (*ibíd.*).

Las "autoridades" y las "potestades" (también llamadas "principados", "tronos" y "dominios", y encontradas como tales en los escritos apocalípticos) se mencionan con cierta reticencia, por temor a involucrarse con ellas.[28] Al principio, en las grandes cartas paulinas, aparecen hostiles, sin duda idénticos a los "*arcontes* de este *aión*" (1 Co 2,8) que, en su ignorancia de la trascendencia de Cristo, lo enviaron a la Cruz; serán aniquilados por el reinado real de Cristo antes del fin del mundo (1 Co 15,25; en el v. 26 se mencionan de nuevo, en relación con la muerte). Más tarde, en las cartas de Pablo desde la cárcel, habla menos de su aniquilación que de su sometimiento (Ef 1,21-22) y de su desarme (Col 2,15), pues Cristo ha sido instituido en adelante como "cabeza de todo imperio y autoridad" (Col 2,10). La perspectiva aquí es predominantemente cosmológica; la naturaleza particular de los poderes sometidos (ángeles o demonios) queda abierta: son simplemente "elementos" del mundo; "Pablo parece abstenerse de equipararlos explícitamente con los poderes del maligno"(29). Es de notar, sin embargo, que no hay ninguna sugerencia de que este sometimiento implique conversión; aquí también, por lo tanto, estos poderes no parecen tener una historia interior, personal.[30] Los mismos poderes que, en la perspectiva cosmológica, parecen neutrales, desvelan su rostro anticristiano cuando se exhorta a los cristianos a luchar con toda la panoplia de Dios contra "las asechanzas del diablo", "no contra sangre y carne, sino contra principados, contra potestades, contra los gobernadores de las tinieblas de este siglo, contra huestes espirituales de maldad en las regiones celestes" (Ef 6,11-12). En varios pasajes se habla de un colapso del cosmos (no se define con más precisión) que tiene un efecto calamitoso sobre la humanidad -paganos y judíos-; en cuanto a los cristianos, deben afrontarlo con la mayor vigilancia, no sea que se dejen llevar por el mal camino y abracen una actitud mundana cerrada y hostil a Dios.[31] El tercer elemento de Pablo saca a la brillante luz del día todos estos ámbitos crepusculares. Con su cruz (Col 2,15) y su resurrección (Ef 1,21), Cristo ha conquistado un puesto "muy por encima de todas las potencias" de este siglo o del venidero; en todo caso, por tanto, están subordinadas a Él, tanto si siguen existiendo en determinadas funciones como si quedan completamente "clausuradas". Cualquiera que sea la opinión de Pablo sobre las "autoridades y potestades", "le

interesa más la victoria de Cristo que los vencidos"[32].

V. DEUS TRINITAS

A. EL DIOS VIVO Y EL DRAMA

En cualquier examen del teo-drama, Dios no puede estar en la periferia de la obra; debe estar en su centro. Ahora bien, si eso es cierto, ¿no deberíamos haber empezado por su "papel"? De hecho, lo hicimos hablando primero de la figura de Jesucristo, atribuyéndole el papel del que, en última instancia, dependen todos los demás. Su persona está en el centro, como papel actor y como persona ontológica. Definimos su persona en términos ontológicos: su sujeto consciente es idéntico a su misión divina. Esto significa que su relación con Dios Padre y Dios Espíritu se revela, al menos en esbozo, como una relación personal. En otras palabras, lo que llamamos la Trinidad, o las tres Personas en Dios, ya forma parte del cuadro, pero no tan explícitamente como exige nuestra presentación de la revelación cristiana en términos de teo-drama. Este tema debe cerrar el presente volumen por tres razones.

En primer lugar, se plantea la cuestión de si Dios *puede* entrar en un drama que tiene lugar en el mundo, y desempeñar un papel en él, sin volverse mitológico. En su *Teatro del Mundo*, Calderón puso a Dios entronizado sobre el escenario, como Espectador y Juez. Por la forma en que aparece allí, habría sido imposible que descendiera y tomara parte -por importante que fuera- en el drama. Por otra parte, puede decirse que, en Calderón, Cristo tampoco aparece en escena, sino sólo al final, en el cielo, velado en las formas eucarísticas.

Así llegamos a la segunda pregunta: ¿Puede el concepto cristológico de "persona", tal como lo hemos desarrollado aquí, aplicarse a Dios y a su vida trinitaria? En un primer momento responderemos en términos generales; más adelante daremos una respuesta más exhaustiva. Sin embargo, de la respuesta a la primera pregunta ya se desprende que las Personas en Dios nunca aparecerán en escena como Personas individuales, es decir, como Personas divinas aisladas.

Por último, podemos preguntarnos si la vida interior, vital y trinitaria de Dios, que es el arquetipo de todo ser y, por tanto, de toda historia, encuentra expresión en el desarrollo de la obra. ¿Puede o debe reflejarse en ella?

1. La Trinidad Económica y Absoluta

¿Puede Dios aparecer en la obra? ¿O la obra es "teodramática" sólo en la medida en que está organizada *por* Dios y producida / o él y *en su presencia*? La respuesta cristiana es que Dios ha aparecido realmente en la obra: en Jesucristo, el Hijo del Padre, que posee el Espíritu "sin medida". Dios es muy capaz de aparecer así. ¿Significa esto que ha renunciado a ser el director y juez de la obra? ¿Ha pasado del Espíritu abstracto al mundo/naturaleza (Hegel) o, al hacerse hombre, ha renunciado a su divinidad no humana (E. Bloch)? Seguramente no, según la propia representación que Jesucristo hace de sí mismo. Pues éste se presenta coherentemente como la "interpretación" definitiva (Jn 1,18) de Dios Padre: el Padre no ha desaparecido en Jesucristo; el Padre sigue siendo el punto de referencia del que procede Cristo; sobre esta base, habla y actúa; se orienta en el Padre; y es a él a quien vuelve. Jesús sólo quiere ser entendido como "la verdad" en este contexto, es decir, como desvelamiento y manifestación perfecta del Padre en el Hijo. Además, esto no puede ser objeto de una contemplación externa y neutra; para captarlo, es necesario haber sido admitidos en la esfera del Espíritu Santo, en aquella santa intimidad entre el Padre y el Hijo; es necesario que se nos haya concedido una participación en el Espíritu divino. Sólo así se presenta Jesucristo al entendimiento del mundo, y sólo así lo entienden, explícitamente, Pablo y Juan. Pero los evangelistas sinópticos también lo presentan así, por ejemplo, en la afirmación culminante de que nadie conoce al Hijo sino el Padre, y nadie conoce al Padre sino el Hijo y aquel a quien el Hijo quiera revelárselo (dándole participación en la intimidad divina entre ambos): Mateo 11:27.

Jesús afirma y se muestra como Hijo del Padre de un modo que lo distingue de los demás hombres. En esta medida, el Dios oculto es capaz de revelarse en él -y tampoco de manera fragmentaria, sino plena y fundamentalmente- sin dejar de ser Dios por encima de todo. Es capaz de hacerse inmanente en el drama del mundo sin renunciar a su trascendencia por encima y más allá de él. En el caso más extremo: puede someterse al juicio de Dios sin dejar de ser el Juez. Y si el Fundamento divino, el Padre, se expone real y exhaustivamente en el Hijo encarnado, significa que, aunque el misterio sagrado se proclame públicamente, no deja de ser misterio; siempre necesitamos la consagración, el don del Espíritu, los "ojos de la fe", si queremos discernir el misterio desvelado.[1] Esto no significa que el cristianismo sea una religión mistérica a la que se accede por una iniciación externa; la interpretación de Dios dada en Cristo está al alcance de

todos, puesto que se ha realizado en el medio de la naturaleza humana, que todos poseen.

> Sé de lofts encima de cada casa,
> Lleno de trigo corriente, siempre recién amontonado...
> Y nadie lo acepta.
> Sé de sótanos debajo de cada patio
> Donde el noble vino languidece y se filtra en la arena...
> Y nadie se lo bebe.
>
> Sé de toneladas de oro puro, esparcidas en el polvo:
> La gente lo roza con sus dobladillos rasgados-
> Y nadie lo ve.[2]

El fracaso de "ver" y "tomar" es una cara; pero hay la otra. *Así* como el poeta toma y bebe y ve, hay una iniciación subjetiva en el Espíritu que viene con y en la revelación objetiva en Cristo: "Los suyos no le recibieron. Pero a todos los que le recibieron, a los que creyeron en su nombre, les dio potestad de ser hechos hijos de Dios" (Jn 1,11-12). Todo esto se ha hecho disponible en Cristo; el peligro es que los hombres ya no ven su dimensión de misterio santo; se concentran en el aspecto de la disponibilidad. Toman" el oro, el trigo, el vino, sin haber sido autorizados e iniciados para ello. Así, el misterio queda oscurecido por el idealismo racionalista y el ateísmo. Ya no se entiende a Cristo como el "camino" (hacia el Padre) y, por tanto, como la "verdad" (la revelación del ser divino) y la "vida" (la comunicación de la vida eterna).

Por un lado, Jesús señala al Padre y, por otro, al Espíritu: así discernimos la realidad radiante de lo que se formulará en términos de Trinidad divina. El Padre al que Jesús señala es su origen, pero distinto de él; así también el Espíritu, al que enviará desde el Padre tras su regreso a él, es distinto de él. En la fe cristiana, sin embargo, sólo a partir del propio comportamiento y actitud de Jesucristo podemos distinguir tal pluralidad en Dios. Sólo en Él se abre y se hace accesible la Trinidad. Esto proporciona la última y decisiva reivindicación del principio que hemos venido exponiendo en este libro, a saber, que las personas teológicas no pueden definirse aisladamente de su acción dramática. Conocemos al Padre, al Hijo y al Espíritu como "Personas" divinas sólo a través de la figura y disposición de Jesucristo. Así podemos estar de acuerdo con el principio, a menudo enunciado hoy, de que sólo a partir de la

Trinidad económica podemos tener conocimiento de la Trinidad inmanente y atrevernos a hacer afirmaciones sobre ella.

De esto se deducen dos cosas. En primer lugar, sólo con gran cautela deberíamos aducir analogías para la Trinidad procedentes de fuera del cristianismo. Tales analogías carecen de la base "económica" y pueden aparecer fácilmente como una mera colección de principios cosmológicos (cf. la "trinidad" hinduista) que no va más allá del triteísmo, o bien se quedan en el nivel del modalismo, hablando de tres aspectos del Uno (como en el *Vedanta*). En segundo lugar, aunque, según la fe cristiana, la Trinidad económica aparece ciertamente como la interpretación de la Trinidad inmanente, no puede identificarse con ella, ya que esta última fundamenta y apoya a la primera[3]. De lo contrario, la Trinidad inmanente y eterna amenazaría con disolverse en lo económico; en otras palabras, Dios sería engullido en el proceso del mundo, una etapa necesaria, según este punto de vista, si quiere realizarse plenamente[4].

En la Trinidad revelada por Cristo, las dos cosas se proclaman simultáneamente: es como Padre, Hijo y Espíritu como Dios se compromete con el mundo, para su salvación -pues la doctrina de la Trinidad tiene un significado profundamente soteriológico-; pero es como *Dios* como se compromete. No *se convierte en* "amor" teniendo al mundo como su "tú" y su "socio": en sí mismo, en elevada trascendencia, muy por encima del mundo, ya "es amor". Sólo así, en plena libertad, puede revelarse y darse a amar. Sólo así el teatro puede ser, en última instancia, un acontecimiento personal y no natural, algo que no socava los encuentros dramáticos entre seres humanos, sino que los sustenta y los hace -por primera vez- verdadera y auténticamente personales y significativos.

Si la revelación de la Trinidad divina está ligada a Jesucristo, a su entrega y, por tanto, a su conciencia, surge la segunda pregunta: ¿Cómo es posible que la esencia de Dios se muestre en su Persona (y exclusivamente en él) tripersonal? ¿No hace esto equívoca e ininteligible la palabra "persona"?

2. La Persona y la Trinidad

Según la cristología que hemos desarrollado anteriormente, Jesucristo es *la* Persona, en sentido absoluto, porque en él coincide la autoconciencia (del sujeto consciente) con la misión que ha recibido de Dios, misión que, por esta identidad, no puede sino ser universal, abarcando todas las demás misiones posibles y parciales. Su misión es

absolutamente única; también lo es, por tanto, el sujeto que es idéntico a ella. Puede haber otras personas dentro de esta Persona primera: esto sucede cuando los sujetos conscientes se identifican con la misión cualitativamente única que ha sido diseñada para ellos y que reside en la misión de Cristo.

Sin embargo, sería erróneo concluir que sólo hay "personas" cuando sujetos finitos conscientes se aferran a una misión (divina) y que, por tanto, es un mal uso de la palabra aplicarla a la Trinidad. Pues es precisamente a partir de su misión que Jesús se sabe quien es, el Hijo del Padre, distinto de los demás seres humanos. En todo caso, su misión es el elemento personalizador. Pero esto es insuficiente. El Padre entrega al Hijo toda la responsabilidad de la salvación del mundo (cf. Jn 5, 22-30); esto demuestra que, al hacerlo, no impone a un sujeto finito una tarea que sólo puede realizar el Dios infinito; el portador de tal responsabilidad en este sujeto no puede ser otro que una Persona divina. Sólo una Persona divina puede estar a la altura de la "causa de Dios" y ser "agente" de Dios en la tierra. Una vez más, los Padres llegaron a esta conclusión principalmente por razones soteriológicas: ningún simple hombre, aunque se le encomendara la misión más imponente, puede "quitar el pecado del mundo". Para ello se necesita una Persona divina que haya entrado libremente en un sujeto consciente y sea así capaz de compartir la solidaridad con todos los demás sujetos conscientes (pecadores); de hecho, *debe* manifestar esta solidaridad si ha de llevar su carga.

Si se admite esto, se deduce que la diferencia entre el-que-es-enviado y el-que-envía implica al menos una doble personalidad en el Dios Uno, y debemos aferrarnos a esta Unicidad, incluso si, al empezar a vislumbrar la polaridad en Dios, abandonamos el ámbito de la experiencia empírica y los conceptos basados en ella.

Sin embargo, si la misión de Cristo (y, por tanto, su preocupación más íntima) es tan divina y eterna como el Dios y Padre que lo envía, la Persona de Cristo debe ser tan eterna como el propósito y la decisión del Padre. En ese caso, a falta de otra instancia, no se entiende cómo el Encarnado puede recibir y ejecutar esa decisión en pura obediencia: pues, al igual que eternamente, también es su propia decisión. Para comprender esto, debemos partir primero del sujeto consciente puramente humano. Este sujeto puramente humano no puede suponer y captar su misión, o la voluntad de Dios para él, o la idea que Dios tiene de él, mediante su propio poder ("autónomo"): el hombre debe abrirse a algo que se le infunde desde arriba, algo que se

le impone como tarea. Sea o no consciente de ello, esta apertura tiene la cualidad de la oración. El hombre debe abrirse a la ley del Bien, y sabe que nunca es idéntico a ella. La zona entre el sujeto consciente y su destino último es sagrada: es el reino de un Espíritu Santo divino. El hombre puede tener una dura lucha consigo mismo al llegar a la decisión de cumplir con su "deber"; pero la decisión misma, es decir, responder a la llamada y actuar en consecuencia, exhibe la cualidad de don o gracia. Así se comprende que incluso Jesús ore, dejando espacio a la operación del Espíritu Santo, que le muestra la voluntad del Padre, que es su misión. El Espíritu le presenta la voluntad del Padre de modos siempre nuevos y con mayor claridad, aunque él ya la tiene en su interior en forma de disponibilidad para obedecer. Lo que se cierne entre Jesús y el Padre como mediación de la misión es la forma económica de la unanimidad eterna entre el Padre y el Hijo, que se convierte en un testimonio distinto para ambos y con el que ambos sellan su Sí. Es, por así decirlo, su "Nosotros", que es más que la suma de sus "Yo" y "Tú".

En Dios, este tipo de relaciones recíprocas radicales sólo pueden ser personales. Sin embargo, que realmente lo sean, sólo podemos leerlo en la actitud de Jesús hacia el Padre en el Espíritu y en su actitud hacia el Espíritu, a quien Él -junto con el Padre- desea enviar desde el Padre. Es posible llamar "superpersonales" a estos modos personales de ser en Dios, si se quiere reservar el concepto (teológico) de "persona" a la identidad de ser y misión; pero, como hemos dicho, esta reserva es innecesaria porque, en Jesús, su Persona es una con su misión -en la relación recíproca que mantiene con el Padre que le envía y con el Espíritu Santo que favorece la comunicación entre ambos-. Reflexionaremos más profundamente sobre ello en el capítulo siguiente (B).

3. El curso del drama y la Trinidad

Dado que la obra es teológica, podríamos inclinarnos a suponer que su curso correspondería a una revelación progresiva de la Trinidad como origen y meta dramáticos. Esto podría concebirse de dos maneras: o bien los "actos" individuales de la obra harían cada vez más claramente reconocible el misterio trino de Dios, o bien los personajes individuales emergerían más claramente (incluyendo siempre el pasado) a medida que la obra avanzara. La primera alternativa corresponde a la idea de la Escritura (Heb 1,2; 1 Pe 1,5.20) y de los Padres, según la cual la Trinidad sólo surgió en la última

edad, precedida por una edad de intensificación de las prefiguraciones. Así, bajo la Antigua Alianza, de un modo extrañamente independiente, la "palabra", la "sabiduría" y el "espíritu" de Dios actúan en el mundo; los comienzos de tal visión pueden haber estado presentes, mucho antes, en la religión extrabíblica.(1) Hegel, en su historia de la religión, intentó llevar a cabo sistemáticamente esta progresiva clarificación y "relleno" de la Tríada. Por el contrario, debemos aferrarnos a la convicción de que la Trinidad no es una síntesis del monoteísmo (judaísmo) y del politeísmo (helenismo), sino que sólo sale a la luz con la figura de Jesucristo. Desde esta perspectiva, la visión tardía del Antiguo Testamento de la relación de Dios con el mundo, que lo veía en términos más vitales, puede considerarse una preparación para lo que surgió con Jesucristo. Sin embargo, por sí solo, el judaísmo nunca habría traspasado el umbral.

La segunda alternativa es la propuesta por Joaquín de Fiore, que ha llegado hasta nuestros días con variaciones siempre cambiantes. Según este punto de vista, a la edad del Padre, la Antigua Alianza, le sucede la edad del Hijo (que ofrece una revelación más profunda del Padre); a continuación podemos esperar una edad del Espíritu, en la que, finalmente, emergerá la verdadera esencia espiritual de toda la Divinidad (ya no oscurecida por prescripciones eclesiales y clericales). Esta idea puede aparecer con el ropaje de un espiritualismo entusiasta o con un disfraz ilustrado, idealista o ateo: en todos los casos, queda refutada por el simple hecho de que la "era" del Espíritu ha comenzado con la Resurrección de Jesús (o, más propiamente, con Pentecostés); ningún acontecimiento significativo en términos trinitarios puede cortar en dos la historia de la Iglesia. El Espíritu nos conducirá a "toda la verdad", y ésta no es otra que la verdad de Jesús, que, a su vez, según sus propias palabras, no es otra que la verdad del Padre (Jn 16,13-15). Puesto que el Espíritu "que escruta las profundidades de Dios" (1 Co 2,10) ya ha sido dado a los creyentes por Jesús, dando lugar a la relación más íntima concebible entre Dios y el mundo, es imposible que el futuro aporte ningún salto cualitativo. Además, la noción de una revelación sucesiva de las tres Personas divinas carece de sentido, ya que esencialmente se interpenetran. En la relación con Dios anterior a Cristo, sólo el Dios vivo (trino) puede haberse revelado, aunque no formalmente en su triunidad; así lo afirman los Padres de la Iglesia (a más tardar desde Ireneo). El hecho de que el Padre que envía al Hijo sea llamado "Dios" no contradice esto2, pues naturalmente el Hijo y el Espíritu apuntan siempre hacia el Padre,

que, aunque recién interpretado, sigue siendo el Dios de las antiguas alianzas, el Dios que siempre estaba enviando su Palabra y su Espíritu (y sin la Palabra y el Espíritu de Dios, ninguna alianza con el hombre habría sido posible). Pero la Palabra aún no se había pasado definitivamente al lado del hombre, para ser reconocible como Persona divina, y el Espíritu que reposaba sobre el hombre aún no había penetrado definitivamente en su corazón (esto seguía siendo una profecía: Jr 24,7; 3 1,33) para que pudiera ser experimentado como un grito de oración infalible, divino, que salía de lo más profundo del corazón. Lo que ha tenido lugar en el acontecimiento de Cristo no puede sustituirse escatológicamente.

Hay que tener en cuenta dos cosas más. En primer lugar, si bien la misión de Jesús está "cumplida" (Jn 19,30), en la medida en que es finita y dentro del tiempo, es y sigue siendo infinita en su sustancia y en sus efectos. Es cierto que, en la Cruz, devuelve al Padre el Espíritu de su misión terrena junto con su "alma"; pero, desde su Resurrección, su misión permanece en su aspecto de eternidad: sigue siendo el "Mediador" (1 Tim 2,5), el "Abogado", el "Prendario" y el "Intercesor" ante el Padre (1 Jn 2,1; Rm 8,34; Heb 7,22.25; 9,24). Así pues, la misión de Jesús tiene siempre el mismo significado aquí y ahora; sigue siendo el "Cordero inmolado antes de la fundación del mundo" en el trono de Dios (Ap 13,8 AV). Ahora, la *missio* del Hijo ha sido incorporada a su *pro-cessio*, haciéndola intemporal. Y lo que es verdad para el Hijo se aplica analógicamente al Espíritu Santo.

Esto nos lleva al segundo punto: los cristianos son admitidos a la "luz admirable" (1 Pe 2,9) de Aquel en quien "están escondidos todos los tesoros de la sabiduría y de la ciencia" (Col 2,3). Han "recibido" al Espíritu que "lo escudriña todo, hasta lo más profundo de Dios" y "conoce los pensamientos de Dios", para que "puedan comprender los dones que Dios nos ha concedido" (1 Co 2,10-12). Esto significa que *es* posible un progreso infinito dentro de la Nueva Alianza; los Padres (Ireneo, Gregorio de Nisa, Agustín) hablan frecuentemente de ello. Según este punto de vista (que *también le era* familiar a Joaquín de Fiore cuando, por ejemplo, soñaba con su orden religiosa al final del eón), la obra *puede* mediar en la comprensión cada vez más profunda del misterio profundo de Dios, no en el sentido de la acumulación escolástica de conceptos -que seguramente ya ha quedado atrás(3)-, sino en el sentido de una penetración cada vez más profunda "con todos los santos" en las dimensiones del "amor de Cristo, que sobrepasa todo conocimiento, para que seáis llenos de toda la plenitud

de Dios" (Ef 3,18s.):18f.).

Esto nos proporciona la respuesta a nuestra primera pregunta, es decir, si Dios es un espectador o un actor compañero en el drama del mundo. *Está por encima de* la obra, en el sentido de que no está atrapado en ella, sino en la medida en que participa plenamente en ella. El Padre parece permanecer por encima de la obra, ya que envía al Hijo y al Espíritu; pero, en realidad, no podría implicarse más profundamente que enviándolos: "Dios amó tanto al mundo que no escatimó a su Hijo único, sino que lo entregó por todos nosotros" (Jn 3,16 y Rm 8,32). Como hemos dicho, el Hijo se dedica a la salvación del mundo tan eternamente como el Padre; desde antes de todos los tiempos, se compromete a realizar el plan mundial, mediante su Cruz, para el bien (el "bien mismo") del mundo. E incluso después de cumplir su misión terrena, cuando parece "esperar" el fin (Hb 10,13), llena este período de espera con su actividad real (1 Co 15,25) e incluso belicosa (Ap 19,1ss.). Así, tras haber derrotado al último enemigo, actúa como Juez, para después entregar el reino al Padre. En cuanto al Espíritu, "testigo" incorruptible que registra todas las cosas objetivamente, es también el "amor de Dios derramado" (Rm 5,5) a lo largo de todo el drama; está profundamente implicado desde dentro, hasta el final, y "con suspiros demasiado profundos para las palabras" hace avanzar el enmarañado drama hacia su solución, "la gloriosa libertad de los hijos de Dios" (Rm 8,22ss.).

B. DE LA PERSONA DE CRISTO A LA TRINIDAD PERSONAL

1. De la misión de Jesús al Hijo

En lo que sigue reflexionaremos más profundamente sobre lo anterior. Al penetrar en la conciencia de Jesús -tal como se expresa en sus palabras y en sus obras, en su reivindicación única y en su humilde sumisión- nos encontramos con el resplandor del misterio de su propia divinidad y de la tripersonalidad autosubsistente de Dios. Y el concepto que incluye a ambos es el de "misión"[1]. Es uno de los conceptos clave del Cuarto Evangelio, pero también está adecuadamente enraizado en los Sinópticos;[2] sólo él puede iluminar la paradoja de la sublimidad y humildad simultáneas de Jesús.[3] El que ha sido enviado con la plena autoridad del que lo envió debe mostrar, en todo su porte y conducta, algo de la dignidad y la presencia imponente de este último, al tiempo que se encomia a sí mismo mediante su modestia: es simplemente un embajador, un enviado. Sin embargo, esto sólo aclararía la paradoja en el plano humano; no explicaría por qué la naturaleza y la disposición del que envía también resplandecen en la humildad del que es enviado. Para ello hay que remontarse a la parábola de la viña, donde el señor de la viña "tenía todavía otro hijo muy amado": se arriesga a enviarlo, "el último, el definitivo" (*eschaton*), a los asesinos que mataron a todos sus mensajeros anteriores: "Se lo envió diciendo: 'Perdonarán a mi hijo; no se atreverán a atacarle; le tendrán respeto' [*entrapēsontai*]" (Mc 12,6). Al "no perdonar" a su Hijo (Rom 8,32), al dejar que se lo lleven, al entregarlo de hecho (*paredōken*: Rom 8,32; cf. Jn 3,16: *edōken) -porque* prevé lo que le harán-, el Emisor divino manifiesta una disposición que, tanto en sublimidad como en bajeza, se expresa en la serenidad y entrega de su Embajador. De lo contrario, Jesús no podría decir que quien lo recibe, recibe al que lo envió. Porque esto va precedido de otro dicho: quien recibe a uno de los más pequeños y humildes, recibe al enviado.

Lo que está en juego es la salvación (una salvación total que abarca toda la existencia y el mundo) o la pérdida de la misma. De lo contrario, este Embajador no podría identificarse con cada ser humano "más pequeño" y "más humilde". En virtud de su misión, debe ser *ya*

idéntico a él y haberlo incluido en el ámbito de su misión. De ello se desprende que este Hombre entre millones (como parece ser) no ha recibido esta misión de abarcar el mundo *posteriormente*: debe saber que es idéntico a su misión desde el principio. Lo que está en juego es su cuidado de su viña, que no es sólo Israel, sino el mundo (puesto que Israel existe en última instancia por el mundo), su cuidado del mundo entero creado por Dios. Así pues, la misión de salvación abarca esta totalidad, lo que refuerza lo que acabamos de decir: dado que Dios conoce de antemano lo que va a ser de él, el mundo no puede ser creado sin tener en cuenta este envío del "Hijo amado"; lo que significa, a su vez, que el enviado no puede recibir esta misión posteriormente, a posteriori, sin haber sido consultado cuando se tomó la decisión original. Su disposición a aceptar la misión no puede haber sido obtenida de él por persuasión, por así decir; más bien, debe estar en él a priori, debe haber declarado espontáneamente su disposición "antes de la fundación del mundo". Si es correcto decir que "en el Nuevo Testamento todo es comenzado e iniciado por el Padre y debe serle atribuido",(4) también hay que decir algo que puede parecer contradictorio: "La iniciativa divina brota de una simultaneidad primigenia, en la correspondencia y concordancia sin reservas del amor perfecto"(5) (por parte de las Personas divinas). En efecto, así como el-que-envía debe ser Dios, pues su preocupación por el mundo muestra que sólo puede ser bueno, el-que-es-enviado, que acepta la carga de la preocupación por el mundo, debe ser también Dios y, como tal, debe haber cooperado en la obra de la creación (Jn 1,3; 1 Co 8,6; Col 1,16; Heb 1,2s.). El único argumento en contra es que el Enviado no tiene por qué haber previsto las diversas dimensiones de su misión; el Enviado habría sido perfectamente capaz de considerar algún logro finito y parcial como un "símbolo" adecuado de la necesaria "reconciliación" del mundo con Dios, dado que, desde el principio, Dios estaba dispuesto a tomar medidas para reconciliarse con el mundo. Sin embargo, según una visión "simbólica" de este tipo, prácticamente cualquier obra agradable a Dios -por ejemplo, la muerte de Juan el Bautista- habría sido suficiente. Sin embargo, todo el realismo del Nuevo Testamento con respecto a la carga del pecado del mundo (Jn 1:20, 36) iría mucho más allá de estos requisitos; esto crearía un abismo insalvable entre el alcance objetivo de la misión y la percepción subjetiva de su alcance.

Si tal construcción es imposible, tanto a partir de los textos neotestamentarios como de una reflexión más profunda sobre la

autoconciencia de Cristo, la única vía posible es plantear una identidad, en Aquel que es enviado, entre su aceptación perfectamente libre y espontánea de su misión y su ejecución de la misma, hasta el final, en la más completa obediencia. En su *origen*, esta identidad implica que el Hijo comparte la divinidad con el Padre creador y que es libre al aceptar la tarea de la reconciliación (que, desde el principio, se vio que implicaba la "sangre" de la Cruz: Ef 1,7); tal tarea no puede ser asumida posteriormente por un "esclavo" (que no siempre estuvo ahí, ni estará: cf. Jn 8,35). *El objetivo* de esta identidad implica que tiene plena autoridad para identificarse con la *condición* de pecador y, en última instancia, con el pecado de todos los pecadores, de modo que su espontaneidad (cf. Hb 10,7) debe aceptar la forma de una obediencia dura, aprendida a través de la tentación (Hb 5,8). Esta obediencia puede aparecer ahora como la del "Siervo sufriente" de Yahvé; pero incluso en esta prefiguración veterotestamentaria, la obediencia en favor de los demás (Is 53) procede de una gran espontaneidad (Is 50,4).

Ahora debemos dar un paso atrás, del cuidado del Creador por su mundo creado a su amor por el mundo que va a ser creado. Sólo el amor puede explicar este cuidado; sólo el amor puede explicar la promesa que da, garantizando la integridad de la creación. Así pues, la aceptación de su misión, su realización en la obediencia hasta su final sangriento, no puede ser otra cosa que la revelación del amor primigenio y absoluto del Padre por sus criaturas. Y "revelación" significa no sólo exhibir el amor del Padre en su propia vida y ante los observadores, sino hacerlo comprender en el corazón de sus semejantes, invitándoles y capacitándoles para imitarlo y reproducirlo en sí mismos: "Sed perfectos, como vuestro Padre que está en los cielos es perfecto" (Mt 5,48).

No podemos aplazarlo más: debemos volver sobre nuestros pasos desde el Dios que crea (con el acuerdo de su Logos) hasta el Padre que genera eternamente. En efecto, si el enviado tiene esencialmente que revelar el amor del que envía, y si es idéntico a su misión divina, debe ser (como portador personal de esta misión de amor) el divino, es decir, eterno Vástago del que envía, al que él mismo llama "Padre" en un sentido que rompe todas las analogías. Empezamos a discernir el sentido de la "paternidad" en el ámbito eterno cuando consideramos la tarea del Hijo, que es revelar este amor del Padre (un amor que llega hasta las últimas consecuencias, por ejemplo, la Parábola del Hijo Pródigo o de la Viña): Tal "paternidad" sólo puede significar la entrega

de todo lo que el Padre es, incluida toda su divinidad (pues Dios, en cuanto Dios, no "tiene" nada fuera de lo que "es"); es una entrega que, en el acto de generación del Padre -que dura toda la eternidad- deja "vacío" el seno de éste: en Dios, pobreza y riqueza (es decir, riqueza de entrega) son una misma cosa (F. Ulrich)(6). Ulrich).[6] Sin embargo, como Dios, el Hijo debe ser igual al Padre, aunque haya salido del Padre. Y puesto que el Padre ha expresado todo su amor -que nada puede retener- en el Hijo, éste es la imagen perfecta del Padre, apto para representar en todos los aspectos la entrega del Padre en su creación. El Padre no puede hacerlo por sí mismo, porque lo ha dado todo en y al Hijo; no puede hacer más que entregar "sin piedad" este Todo al mundo. La Antigua Alianza hablaba de las "entrañas" (*rachamim*) de Dios temblando de amor compasivo: esto es precisamente lo que se revela al mundo cuando el Padre entrega todo su amor, encarnado en el Hijo. Sólo así se comprende lo que Jesús quiere decir cuando afirma: "El que me ha visto a mí, ha visto al Padre" (Jn 14,9), ampliándolo así: "El Padre que habita en mí hace *sus* obras" (14,10).

Pero está igualmente claro que el enviado, que deja obedientemente que el Padre realice en él sus obras paternas, realiza también sus propias obras filiales: realiza las obras de su Padre (Jn 10,37), se entrega por amor a muchos y a cada uno (Ga 2,20), se entrega en su Eucaristía. Su "obrar" obediente es tan original y divino como el del Padre; todo lo remonta a su origen en el Padre, pero al mismo tiempo puede calificarse a sí mismo, junto con el Padre, de Alfa y Omega (Ap 1,8; 21,6 = 1,18; 22,16). Si sus obras no fueran divinas además de suyas, no serían suyas en absoluto. ¿Cómo podría dar su vida por sus ovejas si fuera una mera vida humana o incluso si el Padre se limitara a atribuir valor divino a esta obra puramente humana? Si sólo fuera un hombre, ¿qué significado tendría su ofrecimiento de carne y sangre como alimento y bebida, aunque el Padre realizara una espiritualización y multiplicación milagrosas de esta humanidad? ¿Cómo podríamos perder la vida eterna rechazando ese alimento (Jn 6,53)? Los Padres afirmaron con razón, contra los gnósticos, que si Cristo no fuera un hombre real con carne y sangre, los hombres no nos salvaríamos; con la misma razón subrayaron, frente a los arrianos, que tampoco nos salvaríamos si Cristo no fuera Dios tan verdaderamente como lo es el Padre. El hecho de que el Padre engendre al Hijo es el presupuesto soteriológico de nuestra salvación; de lo contrario, Él no sería la Palabra de reconciliación que nos ha hablado el Padre. "El que

no cree a Dios le ha hecho mentiroso, porque no ha creído en el testimonio que Dios ha dado de su Hijo. Y este es el testimonio: que Dios nos dio la vida eterna, y esta vida está en su Hijo" (1 Jn 5, 10-11). Si el Hijo no fuera Dios, el Padre no habría podido, en Cristo, expresarse y darse en toda su verdad, sino sólo en enigmas; en ese caso, ¿cómo podríamos decir que "Dios es amor" (1 Jn 4,16)?

2. De la misión del Hijo al Espíritu

Sin embargo, hasta ahora no hemos penetrado en la interrelación de obediencia y libertad, de disponibilidad abnegada y autoridad soberana en Jesucristo; no hemos desvelado su fundamento último. No basta con decir que obedece como hombre, pero actúa en soberana libertad como Hijo divino, pues hace ambas cosas precisamente porque *es* ambas cosas. Esto sólo queda claro si tenemos en cuenta las palabras de la Escritura. La Escritura afirma que el Espíritu Santo descendió sobre María para que el nacido de ella pudiera ser llamado "Hijo del Altísimo" y "creciera y se fortaleciera en espíritu", nada menos que el Bautista, de quien se dice lo mismo (Lc 1,80; leemos que "el favor de Dios" estaba sobre el niño Jesús que crecía: Lc 2,40). En el bautismo de Jesús, "el Espíritu Santo descendió sobre él en forma corporal" (3,22), tras lo cual Jesús, "lleno del Espíritu Santo", se marchó y "fue conducido por el Espíritu. . en el desierto" (Lc 4,1) y, finalmente, comenzó a predicar "con la fuerza del Espíritu Santo" (Lc 4,14), pues "el que Dios ha enviado dice las palabras de Dios, porque no da el Espíritu con medida" (Jn 3,34), a diferencia de los profetas y los reyes, por ejemplo, que recibieron encargos particulares y limitados.

En la medida en que Jesús es fruto de la sombra del Espíritu sobre la Virgen, naturalmente tiene al Espíritu dentro de sí; pero en la medida en que el Espíritu es *enviado* sobre él explícitamente (en "forma corporal"), el Espíritu está "sobre él" (*ep'auton*: Mt 3,16; Lc 3,22). Juan es más preciso: el Espíritu "desciende y permanece" sobre él (1,33), lo que no contradice el *eis auton* ("en él") de Marcos 1,10. Jesús tiene el Espíritu en él y sobre él (ep'auton: Mt 3,16; Lc 3,22). Jesús tiene el Espíritu en él y sobre él, y ahora que es expresamente el enviado, es a través de esta comunicación interna -no externa- como se relaciona con el Padre celestial. El hecho de que Jesús tenga el Espíritu en él "sin medida" y, sin embargo, declare que el Espíritu está por encima de él, expresa su humillación (*status exinanitionis*); en este estado, habiendo renunciado a la forma de igualdad con Dios, se hace

"obediente hasta la muerte" (Flp 2,8). Pero el Espíritu de Dios que está por encima de él, a quien obedece (pues la voluntad del Padre se expresa en el Espíritu) y en quien discierne la forma actual de su misión, está también *en* él como el que lo "impulsa"; así, por ejemplo, "expulsa a los demonios por el Espíritu de Dios" (Mt 12,28). Así pues, el Espíritu en Él y sobre Él es la presencia manifiesta de su misión divina: contradecirle en su cara es, por tanto, el pecado imperdonable: "Quien diga una palabra contra el Hijo del hombre será perdonado; pero quien hable contra el Espíritu Santo no será perdonado, ni en este siglo ni en el venidero" (Mt 12,32).

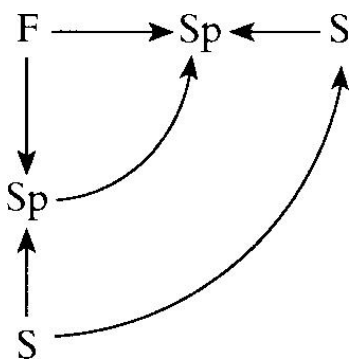
Si conectamos esto con lo que hemos dicho sobre Jesús como Hijo eterno, resulta que el *ser* del Espíritu en él -el Encarnado- es la forma económica del *filioque*; y el Espíritu que *desciende* sobre él, se cierne sobre él y lo impulsa es el *a Patre procedit*. Ahora bien, el Espíritu *en* Jesús está totalmente ocupado en atender al Espíritu *que está sobre* él; su eterno y armonioso entendimiento con el Padre, su eterna espontaneidad y su autoridad sobre el Espíritu: todo esto está ligado a la obediencia al Espíritu del Padre y concentrado en él. Por eso, antes de la muerte de Jesús, el Espíritu no está disponible para los demás, "no había sido dado" (Jn 7,39). Sólo estará disponible cuando la misión terrena haya sido "cumplida", cuando el Espíritu sea soplado -en la muerte, es decir, de modo humano- y devuelto al Padre (Mt 27,50; Mc 15,37; Lc 23,46; Jn 19,30).[1] En Pascua, el Espíritu será soplado *en* la Iglesia (Jn 20,22); luego, en Pentecostés, enviado por el Padre y el Hijo, el Espíritu descenderá sobre la Iglesia (Hch 2,2s.).

Antes hemos hablado de una "inversión trinitaria" durante el período terrenal de la misión terrena de Jesús: si ha de ser obediente al Padre, debe dejar que el Espíritu del Padre asuma un papel activo y dirigente, y al mismo tiempo dejar que el Espíritu que procede de él, el Hijo, esté en completa armonía con la voluntad del Padre. Esto último es esencial para que su obediencia de "Siervo sufriente" de Yahvé sea siempre una obediencia espontánea y filial, y para que su Sí al Padre descanse, en última instancia, es decir, a nivel divino, en la iniciativa de igual rango, transformada ahora en una indiferencia dispuesta a acoger todo lo que el Padre quiera. La disponibilidad del Hijo es tal que no se antepone en modo alguno a la voluntad del Padre, sino que deja al Padre plena libertad para tomar cualquier dirección que desee y está dispuesto a acogerla como la expresión directa, la más nueva, de su voluntad. Como ya hemos dicho, esta indiferencia es siempre oración, oración en el Espíritu y al Espíritu, la

oración que pide poder acoger la voluntad del Padre -o, lo que es lo mismo, la misión del Padre- con toda pureza.

El Espíritu no impide que el Hijo reciba directamente su misión, sino que hace posible que la reciba obedientemente. El Espíritu dispone de una infinita variedad de posibilidades: puede actuar más como Espíritu subjetivo común al Padre y al Hijo o como "tercera Persona" más objetiva, como testigo, producto y prenda de su mutua relación. Así, el Hijo vive su misión en la tierra, ahora como algo más personal, ahora como algo más impersonal. Sabiéndose idéntico a esta misión, a veces ve en ella más inmediatamente al Padre generador y enviador; otras veces, adora al Padre de forma más velada, objetivada, y "cree", aunque en un sentido único que va más allá de toda analogía. Así, el espectro de modos de la presencia del Espíritu admite distintos modos de inmediatez entre el Hijo y el Padre, según las exigencias de la misión en cada momento. En la Pasión, la prioridad crucial es que Jesús asuma la situación de abandono de Dios de los pecadores; en tal caso, la inmediatez (que siempre sigue siendo un hecho) queda velada en grado sumo.

Lo importante, sin embargo, es lo siguiente: cuando el Hijo ha resucitado y la forma económica de la Trinidad queda suspendida y absorbida en lo inmanente, no se vuelve a las condiciones anteriores; no es necesario "invertir" nada de nuevo. Lo que ocurre es que la forma temporal y vertical se eleva a la dimensión eterna y horizontal:



Esto impide que la Encarnación del Hijo implique un cambio "mítico" en Dios. No es que Dios, en sí mismo, cambie, sino que el Dios inmutable entra en relación con la realidad creatural, y esta relación imparte un nuevo aspecto a sus relaciones internas. No se trata de algo puramente externo, como si esta relación *ad extra* no le afectara realmente: más bien, la nueva relación con la naturaleza mundana,

que está unida hipostáticamente al Hijo, pone de relieve una de las infinitas posibilidades que residen en la vida eterna de Dios. Esto nos permite pasar a la pregunta final: ¿Cómo se relaciona la tripersonalidad de Dios con el drama del mundo?

C. LA PRESENCIA DE LA TRINIDAD EN EL DRAMA MUNDIAL

1. "Semejanza" en la "Imagen "

El Dios trino no aparece en escena junto a otros personajes, sino en ellos. También el Logos del Padre sólo aparece en la naturaleza humana de Jesucristo. Su boca humana pronuncia el "yo" que indica su origen en el Padre. Y el Espíritu Santo, que se expresa en él, en la Iglesia y en todos los que creen y aman, sólo se manifiesta como morador del "templo" que *son* estos últimos. De este modo, lo divino sólo puede irradiar y transfigurar la realidad creatural porque lo creado, en cuanto tal -que *no es* en absoluto Dios-, es una *imagen* de Dios que nunca puede ser totalmente destruida, ni siquiera por el pecado. El ser, en sus etapas y grados jerárquicos de interioridad (existir, vivir, sentir, pensar y amar), no puede ser otra cosa que una huella, una imagen, del Ser eterno y trino; y cuanto más vibrante, comunicativo y fecundo es, más claramente manifiesta esta relación. Incluso las ofensas más burdas contra la bondad del ser sólo pueden tener lugar sobre la base de una búsqueda perversa de algún bien. La vitalidad interior cada vez más intensa de las criaturas muestra que el fundamento primigenio del ser es en sí mismo una plenitud de vida; y la revelación nos enseña que esta vida es trina.

El rastro, la imagen de esta Vida primigenia es difícil de ver en el reino de la criatura desnuda. Predomina la desemejanza, pues incluso la criatura más elevada carece del atributo más divino: carece de autosubsistencia. Todo signo de semejanza es siempre anulado por un signo contrario de desemejanza. De hecho, esto surge de la propia naturaleza de la criatura: "Ninguna cosa viviente es una / Siempre son las muchas": individuo y género o especie; cuanto más indivisible (individual) es la cosa individual y más coherente en sí misma, más se orienta y depende de otra cosa y más comunicativa es -para que sea fecunda.

Por tanto, en lo que respecta a la "*imago Trinitatis*" en la esfera de la criatura espiritual (dejando a un lado el ámbito infrahumano), sólo puede desarrollarse en dos líneas opuestas de ser y pensamiento que apuntan la una a la otra. La primera es la estructura interna del espíritu creado, que Agustín exploró a fondo: debe partir de una

autoposesión altamente interna y espontánea (*memoria*) y situarse frente a sí mismo para comprenderse (*intellectus*) y finalmente afirmarse en el amor (*voluntas*). Esta secuencia de tres pasos tiene lugar dentro del mismo ser espiritual, dando así una imagen de la vida interior del único Espíritu divino; pero, al mismo tiempo, la secuencia encierra al espíritu creado en sí mismo y es incapaz de mostrar cómo pueden producirse la auténtica objetivación y el auténtico amor, que siempre se dirige hacia el otro. Así pues, la imagen de Dios debe residir también en el movimiento opuesto del Espíritu que le obliga a salir de sí mismo, es decir, del "yo" al "tú", y al fruto de este encuentro, ya sea el encuentro sexual del hombre y la mujer (donde el fruto puede ser el hijo, pero también, el fruto puede ser el hijo, pero también, por encima de éste, algún elemento ampliamente humano que vaya más allá de la sexualidad) o cualquier otro encuentro en el que el "yo", al entregarse al "tú", llega a ser realmente él mismo por primera vez, realizándose los dos en un "nosotros" que trasciende sus egoísmos. Sólo en esa trascendencia se produce la primera imagen (inmanente en el espíritu); y como en la sociedad humana se dan innumerables incidencias de trascendencia de ese tipo, siempre revientan el modelo cerrado (por ejemplo, el matrimonio) y provocan muchos movimientos que se cruzan y recruzan como olas.

Por tanto, es inadecuado, basándose en el rigor del primer esquema, en el que la semejanza con Dios reside principalmente en la unidad del Espíritu, prohibir todo uso del segundo esquema, es decir, declarar imposible que las Personas dentro de la Divinidad digan "Tú".[1] A la inversa, es un error tomar una construcción ingenua del misterio divino según el modelo de las relaciones humanas (como intentó Ricardo de San Víctor para contrarrestar a Agustín) y hacerla absoluta, pues no tiene en cuenta el crudo antropomorfismo que implica una pluralidad de seres. La imagen creatural debe contentarse con mirar en dirección al misterio de Dios desde sus dos puntos de partida al mismo tiempo; las líneas de perspectiva se encuentran en un punto invisible, en la eternidad.

Sin embargo, la "*imago*" ha sido creada en aras de la "*similitudo*", no para desarrollarse hacia ella mediante su propio autoperfeccionamiento o a través de un proceso dialéctico, sino para servir de lugar donde pueda implantarse el Arquetipo divino [*Urbild*]. En Cristo, por medio de la gracia, el hombre creado puede convertirse en persona (teologal), es decir, en hijo del Padre, al que se le ha dado una participación cualitativamente única en la misión de Cristo; esto

tiene lugar mediante la inhabitación del Espíritu Santo en él, por la que se convierte en morada de las Personas divinas (Jn 14,23; 1 Co 6,19; Ef 3,17). En este punto, conviene repetir lo que ya se ha dicho sobre la simultánea personalización y socialización del hombre destinatario de la gracia. Todo lo "privado" desaparece en este proceso: el hombre es desprivatizado en favor de la vida divina y, por tanto, también es asumido para los fines salvíficos de Dios para el mundo. Al ser así "desprivatizado", el hombre que ha pasado a la posesión de Dios se convierte en "*homo ecclesiasticus*"; adquiere rasgos eclesiales no sólo en cuanto a mente y corazón, sino también ontológicamente. Es universalizado y modelado según Cristo; en Cristo recibe no sólo la gracia de la nueva filiación divina, de nacer con Cristo del seno del Padre, de compartir con Él el don del Espíritu Santo: recibe también una misión que es "corte" de la de Cristo y representa una parte de la misión de la Iglesia. En la medida en que el hombre se hace persona en Cristo,[2] desarrolla también espacio eclesial para los demás. En este contexto, Orígenes habla incluso de una analogía con la Eucaristía: en la medida en que un hombre pertenece a Cristo, puede ser compartido con Cristo como alimento del Cuerpo místico.[3]

Si la gracia nos hace partícipes de la naturaleza divina (2 Pe 1,4), y si ésta eleva y transfigura la *imago* creada en una *similitudo*, se deduce que la persona así dotada de gracia debe participar en la vida trinitaria de maneras siempre nuevas y cada vez más profundas. Juan de la Cruz ha descrito lo que esto significa para el místico en su *Llama viva de amor*, pero también debe aplicarse a toda auténtica vida de fe. Es como *el Cuento de invierno* de Shakespeare: la estatua rígida de la *imago*, que de algún modo tiene forma, cobra vida; vive y se mueve en el ámbito de la misión del Hijo. Sin embargo, no se trata simplemente de que la *imago* sea un cimiento sobre el que el cielo construye *el similitudo* en un estilo totalmente distinto: más bien, es al hombre creado, como sujeto consciente que es, a quien se le da *su* verdadera finalidad en la vida divina y trinitaria. En esa confiada entrega a Dios que llamamos fe que espera y ama, y que Cristo realizó en la tierra de modo ejemplar, como nuestro prototipo (Hb 12,2), el hombre se supera a sí mismo y vive en Cristo, o deja que Cristo viva en él: "Ya no vivo yo, es Cristo quien vive en mí; y lo que ahora vivo en la carne, lo vivo en la fe del Hijo de Dios, que me amó y se entregó a sí mismo por mí" (Ga 2,20). La fe amorosa y vibrante es el factor que nos asimila a Cristo - "para que Cristo habite en vuestros corazones por la fe" (Ef

3,17)(4)-, lo que implica también la inhabitación del "Nosotros" de la Trinidad (Jn 14,23, etc.). Es inútil tratar de hacer más distinciones racionales con respecto a la Persona divina particular implicada en esta inhabitación: el intento de hacerlo pierde de vista demasiado rápidamente la inhabitación mutua de las Personas divinas dentro de la Trinidad misma (*circumincessio*).

Sólo queda añadir que el concepto de "misión" no se utiliza aquí en absoluto en un sentido elitista. Es axiomático que toda gracia implica una misión; esta misión no es más que un aspecto de la gracia del Dios que se preocupa e implica en el mundo. Cualquiera, incluso fuera del cristianismo, que esté dispuesto a salir de su estrechez egoísta y hacer el bien simplemente por sí mismo, recibe una luz que le muestra el camino que puede y debe seguir; esa luz descubre la verdad y comunica una vida más viva.

2. Trascendencia e inmanencia

Ahora también podemos dar respuesta a la pregunta de si Dios, el "Maestro", permanece por encima del drama como su Espectador y Juez o actúa al nivel del escenario.

Si lo primero fuera exclusivamente cierto, sería el Dios sublime, pero de algún modo inaccesible, como aparece cada vez más en la Antigua Alianza y aún más en el Islam y, sobre todo, en el Deísmo. Un Dios así puede haber hecho un pacto con el mundo, pero no está en comunicación y comunión vivas con él.

Si sólo fuera cierto esto último, estaríamos en el mundo mítico de los dioses que, muriendo y resucitando, están siempre cambiando a lo largo de la historia. Necesitamos una tercera posibilidad, el misterio de la Trinidad, que reúne la verdad de ambos aspectos. Hay tres razones para ello.

Dios en sí mismo debe ser vida, amor, plenitud eterna de comunión, que no necesita del mundo para tener a otro a quien amar. Así, al crear el mundo, actúa con total libertad, comprometiéndose libremente -no por obligación- en la obra que ha comenzado y que seguirá hasta su conclusión. Puede implicarse y se implicará en su mundo, pero sin enredarse en su confusión. El drama que se desarrolla ante él, que es libre de guiar y en el que puede intervenir, no es su propio "proceso". De lo contrario, tendría que redimirse a sí mismo; tendría que ser a la vez Redentor y Redimido, lo cual es autocontradictorio. Una parte de él sería salvación, y otra parte estaría muy necesitada de ella.

En segundo lugar, sin embargo, como sabemos por nuestra fe en la revelación, el Dios trino es capaz de entrar verdaderamente en el drama del mundo: el Hijo del Padre "se hizo semejante a nosotros en todo menos en el pecado", y en un sentido verdadero actúa junto a nosotros ante el Padre, por medio del Espíritu que media entre él y el Padre, entre la tierra y el cielo. Sólo en este contexto es posible mantener a raya todo lo que amenazaría la unidad de la vida trinitaria; la distancia entre el cielo y la tierra sólo puede ser secundaria ("económica") dentro de la distinción primaria ("inmanente") entre el Padre y el Hijo en el Espíritu; ha de verse como expresión de esta última distinción, que todo lo abarca. Esto significa que el Padre, que parece un espectador, participa en la obra tanto como el Hijo actor y el Espíritu mediador. De hecho, podríamos decir que es el Actor central, pues "tanto amó al mundo que le entregó a su Hijo único" (Jn 3,16). El "abandono de Dios" del Hijo en la cruz no puede interpretarse unilateralmente como algo que sólo siente Jesús moribundo; si aquí se abandona objetivamente a Dios, entonces debemos decir que Dios es abandonado por Dios: esto no deja de ser una forma *económica* de la relación personal dentro de la Trinidad *inmanente*.

Finalmente, lo que tenemos aquí es la realización del misterio por el que Dios puede permanecer en sí mismo y salir de sí mismo simultáneamente. Y, al salir de sí mismo, desciende al abismo de todo lo que es anti-divino; Dios no hace nada anti-divino -el pecador sí lo hace-, pero puede experimentarlo dentro de su propia realidad. Este es el descenso de Cristo a los infiernos, a lo que Dios ha expulsado totalmente del mundo. Este descenso puede tener lugar en la obediencia (la obediencia máxima, absoluta, de la que sólo el Hijo es capaz) porque la obediencia absoluta puede convertirse en la forma económica de la respuesta absoluta del Hijo al Padre. Así pues, no es aplicable la sentencia de Goethe: *Nemo contra Deum nisi Deus ipse*[1]; en cambio, es cierto que, por ser trino, Dios puede superar incluso lo que le es hostil dentro de sus relaciones eternas. El próximo volumen describirá esto como un drama entre la libertad creada y la libertad absoluta.

Un Dios puramente trascendente (si pudiera existir) sería un misterio abstracto y puramente negativo. En cambio, un Dios capaz de ser inmanente sin dejar de ser trascendente es un misterio concreto y positivo: a medida que se acerca a nosotros, empezamos a darnos cuenta de lo alto que está por encima de nosotros; y a medida que se

nos revela en la verdad, empezamos a comprender lo lejos que está de nuestro entendimiento. El hecho de que una Persona de la Trinidad adopte nuestra naturaleza, para decirnos palabras inteligibles y hacer cosas inteligibles en medio de nosotros, está en sí mismo totalmente más allá de la razón; por consiguiente, todas las palabras y obras de esta Persona tienen una dimensión que nos trasciende totalmente y exige pura fe por nuestra parte. Por supuesto, el racionalismo unidimensional se apresura a aprovechar la revelación de este Dios que se acerca a nosotros y tiene comunión con nosotros y a malinterpretarla en términos de "sentido común" o incluso como la conclusión final de la sabiduría humana; pero las palabras y los hechos de Jesús superan todos los racionalismos y manifiestan continuamente su lado misterioso con una claridad sin par. Al desvelarse ante nosotros, Dios no se hace menos Dios y menos inasible a nuestro alcance. Dios realiza en la tierra la Voluntad eterna "como en el cielo"; y, a pesar de todas las distinciones (entre las Personas divinas), se nos presenta una identidad (en la naturaleza divina) entre el cielo y la tierra que nos deja totalmente fuera de nuestro alcance. ¿Puede el Hijo "salir" del Padre y al mismo tiempo estar "en él"? ¿Puede existir la distinción y al mismo tiempo estar suspendida? ¿O la identidad debe *presuponer* la distinción? Dios es un misterio, y "sólo en la revelación cristiana sale a la luz plenamente esta particular cualidad misteriosa"(2); "Cuanto mejor comprendemos a Dios, más misterioso e insondable resulta para nuestro conocimiento finito"3. Podemos tranquilizarnos, pues en el encuentro entre dos personas que se aman tenemos un pálido reflejo de este estado de cosas: así es como *debe* ser.

Por amplia que pueda llegar a ser la zona de actuación dramática, podemos tener la seguridad de que ningún abismo es más profundo que Dios. Él lo abarca todo: a sí mismo y a todo lo demás.

3. *La transición al drama*

El Dios cristiano, en su identidad, es capaz de ser el "Uno", el "Otro" y el "Unificador"; incluso en el plano formal, por tanto, es el más dramático de todos los dioses. Además, cuando produce un mundo a partir de sí mismo y se responsabiliza de él, este proceso, correspondiente al arquetipo del que surge, está destinado a ser sublimemente dramático. Así, nuestra interpretación ha reivindicado el conjunto de recursos dramáticos que reunimos en los *Prolegómenos*, a través de los cuales todo lector perspicaz estaba obligado a ver la acción teodramática subyacente. Lo que tiene lugar en el mundo no es

ni sentimiento ni narración (por muy "peligrosa" que sea), sino simplemente "acción".

Allí hablábamos de dos tríadas: la tríada de la creatividad dramática (autor, actor, director); y la tríada de la realización dramática (presentación, público, horizonte).(1) No repetiremos lo que ya hemos expuesto con cierto detalle, sino que nos limitaremos a recordar al lector que, en el primer caso, la interpretación trinitaria era la más clara y evidente, y que el segundo caso sólo podía hacerse plenamente inteligible a partir de una interpretación trinitaria, lo que se demuestra de manera más decisiva por el hundimiento de la dimensión dramática en una época postcristiana.

La primera tríada nos proporcionó una metáfora perfecta de la Trinidad económica en el teo-drama. Naturalmente, Dios Padre es y sigue siendo el Autor de quien todo procede y que asume la responsabilidad de todo ello; es anterior a la obra y está por encima de ella, pero el hecho mismo de haberla escrito significa que está implicado en ella de la manera más profunda e irreversible. Sin embargo, no es él quien actúa en la obra, sino el actor, que da a la palabra del Autor una presencia real en forma de acción.2 Esto plantea sutiles problemas: el actor no es un "esclavo" del texto, sino "profundamente uno con él" (decía Dingier), aunque se sitúa frente a él en la "libertad ética" (Simmel), en la tensión entre "empatía" y "control" (Diderot); estas dos alternativas deben ser trascendidas, como resultado del entrenamiento, por una completa "disponibilité" (Stanislavsky) que es una "creencia en la verdad" (del papel), un "movimiento libre mientras se está encadenado", donde pueden coincidir la técnica magistral y la inspiración pura. Para el ser humano, se trata de "vivir en el filo de la navaja", es decir, entre la humildad y la pérdida exhibicionista de sí mismo; así pues, tras el problema del actor surge el problema del hombre mismo, el sujeto consciente en busca de un papel. Y, en última instancia, este papel no puede ser *cualquiera*, intercambiable, sino que debe ser un papel propio, único, "personal"3. Sólo conocemos un único caso en el que papel y persona coinciden absolutamente (T. Haecker): el del Dios-hombre4. El punto de identidad es su misión desde Dios (*missio*), que es idéntica a la Persona *en* Dios y *como* Dios (*processio*): ésta es la conclusión principal del presente volumen. Sin embargo, esta conclusión no sólo da al drama mundial un papel que, ontológicamente hablando, está lleno hasta los topes; también da a los compañeros actores de la Persona primordial (el Hijo de Dios) la

oportunidad de abrazar, no simplemente un papel psicológico y sociológico, sino la misión única que Dios ha preparado para ellos en Cristo. Lo que el actor en el escenario no puede encontrar en última instancia, y lo que el ser humano creado, sin Dios, tampoco puede encontrar, es decir, el papel con el que puede y debe identificarse plenamente, se hace realidad en el teo-drama cristiano. Pero como sólo "creyendo en la verdad" puede el hombre descubrir y abrazar ese papel que Dios le ha reservado, la "disponibilité" de Stanislavsky (y el entrenamiento que apunta a ella) no es en absoluto superflua; sobre todo teniendo en cuenta que el Hijo de Dios, para cumplir su misión, no se mira a sí mismo (su "ideal divino", su "conciencia"), sino a la voluntad del Padre, que el Espíritu Santo le propone de nuevo en cada momento, o -utilizando la metáfora escénica- a la "incitación" del Espíritu Santo.

También aquí, por tanto, en el contexto de los tres elementos de la realización dramática, tenemos a la Persona indispensable que lleva el texto del Autor a la actualidad de la representación, en respuesta a las múltiples y fortuitas necesidades del momento y al potencial cambiante de la troupe de actores. El director debe escuchar con sensibilidad el espíritu del texto e infundirlo, en su integridad, en el multiforme organismo de la compañía, siempre consciente de que es una "*puissance intermédiaire*":[5] su imaginación activa debe prestar un servicio puro tanto al autor como a los actores. Aquí es posible que un "espíritu impuro" usurpe un papel importante y lo estropee todo (como muchos directores modernos), intentando actualizar una obra clásica, por ejemplo; esto nos muestra lo importante que es para el director ser un reflejo modesto de la operación del Espíritu Santo en la escena mundial. El Espíritu es indispensable, puesto que es Santo: el Padre le confía su obra para que la traduzca a la vida real (y ya vimos que la iniciativa fue suya incluso en la Encarnación); el Hijo se confía a la guía del Espíritu y, sobre todo, la Iglesia debe confiarse a Él para que tenga éxito su misión de anunciar la Palabra, administrar los sacramentos y pastorear las almas. Y en cuanto al individuo, o bien no encontraría nunca su "persona", o bien la perdería posteriormente, así como su auténtica libertad, si no tuviera la humildad de someterse a la "dirección" del Espíritu.

La segunda tríada -presentación, público, horizonte- sólo se distingue parcialmente de la primera. Hemos visto que los miembros del público son ante todo espectadores, pero éstos no son puramente pasivos; están atentos ("en tensión") a la representación, y en el fondo

están implicados en el curso de la acción y preocupados por que la representación tenga éxito;(6) hay transición fluida entre auditorio y escenario. En el teo-drama, es aún más fluido: hay una especie de escenario, en el que actúa Pablo, "un espectáculo [*theatron*] para el mundo, para los ángeles y para los hombres" (1 Cor 4:9), y donde los cristianos "a veces son expuestos públicamente [*theatrizomenoi*]7 a abusos y aflicciones, y a veces son compañeros de los así tratados" (Heb 10:33). La gente sale continuamente del auditorio al escenario para participar en la acción y, en última instancia, no existe el espectador puro: todos tienen algún papel que desempeñar. Por lo que respecta al horizonte de sentido de la obra, que debe hacerse visible a través de la acción, un horizonte que de algún modo *se encarna* en el escenario: el desconcertante mundo de los dioses, que en el teatro precristiano muestra una tensión entre la guía personal y providencial y el destino impersonal, Este horizonte se ilumina desde dentro en el teatro cristiano y se amplía hasta alcanzar las proporciones del "acontecimiento" omnicomprensivo de la Trinidad económica. Ahora la realidad que lo abarca todo no es un destino despiadado, sino la gracia y el perdón(9). El Padre ya no se sienta impasible, como Juez, en su trono por encima de la obra; ahora su "guión" es su propia inclinación hacia la criatura sufriente en forma de Hijo y Espíritu. Lo que queda de la crueldad del destino en el mundo de la Antigüedad (que estalla con crueldad redoblada en el mundo postcristiano) se encuentra, en el teodrama, en el acontecimiento de la Cruz; aquí se soporta, hasta el final, el destino más duro, en la relación entre Dios y Dios, para que el hombre pueda librarse de él, o para que la compasión del hombre pueda transformarse en gracia de co-atención (Col 1,24). "Porque el amor es fuerte como la muerte" (Cant 8,6).

Así, las dos tríadas de *los Prolegómenos* se funden la una en la otra. La primera tríada, iluminada por el resplandor interior, revela la Trinidad inmanente-económica; la segunda es simplemente la forma en que esta Trinidad, guiando y modelando el drama del mundo, lo atrae hacia sí.

Notas finales

Introducción

[1] Cf. el relato de Nietzsche *Die Gefangenen* (en *Menschliches, Allzumenschliches*, sec. 84) y el comentario de Eugen Biser al respecto (en "*Gott ist tot", Nietzsche's Destruktion des christlichen Bewusstseins* [Munich: Kösel, 1962], 54 y ss.). Volver al texto.

[2] Gustave Martelet, *Résurrection, eucharistie et genèse de l'homme* (Tournai: Desclée, 1972), 44-58. También su Victoire sur la mort. También su *Victoire sur la mort. Eléments d'anthropologie chrétienne* (Lyon: Chron. soc, 1962) y *Sur le motif de l'incarnation. Problèmes actuels de Christologie* (París: Desclée de Brouwer, 1965), 35-80. Volver al texto.

I. La posición de Cristo en el drama teológico

A. El impacto del meteorito

[1] Cf. Henri de Lubac, *Affrontements mystiques* (1950). Volver al texto.

[2] Sobre la imposibilidad de separar un gran fenómeno de su influencia continuada, cf. Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode*, 2d ed. (Tübingen: Mohr, 1965), 284-90 [*Verdad y método*, Sheed and Ward]. El joven Blondel tenía una sensibilidad especial para esas influencias interconectadas. Cf. J. C. Scannone, "Sein und Inkarnation" en *Symposion* 27 (Alber, 1968), nota 14. Volver al texto.

[3] *Teo-Drama* II, 394. Volver al texto.

[4] Cf. *La Gloria del Señor* VII, "Nueva Alianza", 142 ss. Volver al texto.

[5] Karl Lowith, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen* (Zúrich: Urbanbücher, 1953), criticado como "retirada de la conciencia histórica" por Jürgen Habermas, *Philosophisch-politische Profile* (Frankfurt: Suhrkamp, 1971), 116-40. Volver al texto.

B. El aspecto dramático de la inclusión en Cristo

[1] A esto podría seguir, por supuesto, una doctrina dramática de la *imago Trinitatis*. Es decir, si el hombre acepta "nacer de Dios", debe

recibir también el Espíritu divino. El Espíritu, realmente aceptado, debe ser devuelto al Padre, desde el hijo así nacido del Padre, en forma de Sí (*en Christōi*). De este modo "económico", el Espíritu, procedente del Padre y del hijo, es su mutualidad, su "nosotros". Volver al texto.

[2] Esto se desarrolla en *La Gloria del Señor* VII, "Nueva Alianza", 148ss. Volver al texto.

C. El área de actuación

[1] H. Schlier, *Epheserbrief* (1957), 65, 205-6: "El fin último es Cristo, la Cabeza del Universo". Este sería el lugar para discutir con más detalle la convergencia entre la proclamación del reino por parte de Jesús y la justificación paulina en Cristo, tal como se presenta en e. Jüngel, *Paulus und Jesus*, 2ª ed. (Tubinga: Mohr, 1964). Volver al texto.

[2] Cf. *Theo-Drama* II, 312 ss. Volver al texto.

[3] *Sources chrétiennes*, 123: *Meliton de Sardes, Sur la Pâque* (Ed. O. Perler, 1966). Cf. O. Perler, "Recherches sur le Peri Pascha de Méliton" en *RSR* 51 (1963), 407-21. Volver al texto.

[4] PG 18, 585-602 (entre las obras de Alejandro de Alejandría). Volver al texto.

[5] *Loc. cit.*, nº 55-56 (p. 90). Volver al texto.

[6] Nuestro *Die Apokalypse der deutschen Seele, Eine Lehre von letzten Haltungen* (10371939) constaba de tres partes, cada una regida por un "principio": Prometeo era el principio del Idealismo alemán, que interpretaba al hombre en términos de espíritu; Dioniso, el principio de *la Lebensphilosophie*, que entendía al hombre como cuerpo; y Tánatos era el tercer y último principio, que trataba de captar al hombre como un ser en camino hacia la muerte. Volver al texto.

[7] Título de una obra de Bertolt Brecht (1927)-Trans. Volver al texto.

II. Esbozo de cristología

A. El problema del método

1. La forma elíptica de la cristología y el impacto de

[1] Articul(i) fidei. . sunt principia per se nota. Unde fides sive fidelis respuit eorum probationem; fides enim, quia sola primae veritati innititur, in ipsis articulis invenit causam quare credat eis, scil. Deus. . . . Si in theologia non essent principia, non esset. . scientia. Habet ergo principia, scilicet articulos, qui tamen solis fidelibus sunt principia, quibus fidelibus sunt per se nota, non extrinsecus aliqua probatione indigentia. Sicut enim hoc principium "omne totum maius est sua parte" habet aliquantam illuminationem per modum naturae illuminantis intellectum, ita hoc principium "Deus est remunerator omnium bonorum" et alii articuli habent in se illuminationem per modum gratiae, qua Deus illuminat intellectum. *Summa Aurea*, lib. Ill, tr 3, c I qu I (ed. Pigouchet, nueva impr. 1964, fol. 131 vb). Cf. J. H. Walgrave, "Das grosse Missverständnis der Apologetik" en *Intern, kath. Zft.* (1978), núm. 3. Volver al texto.

[2] (Theologia) habet pro principiis articulos fidei, qui per lumen infusum per se noti sunt habenti fidem, sicut et principia naturaliter nobis insita per lumen intellectus agentis. Nec est mirum, si infidelibus nota non sunt, qui lumen fidei non habent. *I Sent prol*, a 3, sol 2 ad 2. Volver al texto.

[3] *III Sent.*, d 24, qu 1, a 2, sol 1, obj 2 et ad 2. Volver al texto.

[4] Sobre éste y todo el tema: M.-D. Chenu, *La Theologie comme science au XIIIe siècle*. Pro manuscripto, 2ª ed. (Vrin, 1943). Volver al texto.

[5] Lessing, "Über den Beweis des Geistes und der Kraft" (1777), *Werke*, ed. Petersen-Olshausen, vol. 23, 47. Petersen-Olshausen, vol. 23, 47. Volver al texto.

[6] *Der christliche Glaube*, 2ª ed. (1831), trans: *La fe cristiana* (Edimburgo y Filadelfia, 1928), sec. 93. Volver al texto.

[7] *1. Sendschreiben an Lucke* (Siebenstern-Taschenbuch 113/114, 1968), 126. Volver al texto.

[8] *La fe cristiana*, sec. 10, postdata. Volver al texto.

[9] *Ibídem*, véanse. 95-99. Volver al texto.

[10] *Ibídem*, sec. 99. Se menciona con frecuencia esta "impresión de conjunto"; tendremos que volver sobre ella. Volver al texto.

[11] A pesar de su crítica a Schleiermacher en *Rechtfertigung und Versöhnung*, 2ª ed. (3 vols. 1882-1883), 1, 484ss. Volver al texto.

[12] Es decir, para escapar de las tenazas kantianas de la razón teórica y práctica por medio de su "sentimiento religioso". Hegel esquivará estas tenazas de otra manera, pero al final disolverá la elipse teológica en un círculo filosófico de "conocimiento absoluto" -que no necesita

entretenernos aquí. Volver al texto.

[13] *Theologie und Metaphysik. Zur Verst'andigung und Abwehr* (1881). Volver al texto.

[14] *Rechtfertigung und Versöhnung* III, 412-13. Volver al texto.

[15] *Leben Jesu für das deutsche Volk* (1864), 153s. (cursiva mía). Volver al texto.

[16] *Das Leben Jesu* (1835-1836), II, 734. Volver al texto.

[17] *Ibídem*, 735-36. Volver al texto.

[18] *Der Christus des Glaubens und der Jesus der Geschichte. Eine Kritik des Schleiermacherschen Lebens Jesu* (1865). En este punto hay que hacer una observación general sobre todo el desarrollo aquí esbozado. El joven Schleiermacher, con su filosofía de la conciencia religiosa (influida por el pietismo) y su "sentido de dependencia absoluta", se propuso distanciarse de Kant y de los idealistas. Sin embargo, se encontró compartiendo con ellos la misma herencia protestante, que infravaloraba característicamente (cuando no excluía por completo) la obra y la colaboración con Dios por parte de la criatura (como *causa secunda*) en relación con la obra de Dios mismo. E. Przywara ha mostrado, en muchos libros de su primera época, cómo el teopanismo de la Reforma tendía necesariamente a convertirse en panteísmo. Así, no se ofendía cuando el pensamiento protestante pietista o especulativo hablaba en términos de "lo divino en el hombre", en la "idea" y el "núcleo" más íntimo del hombre, y (en su cristología) veía que este fundamento divino entraba en la historia. Esto se ve claramente en el último *Fichte*: en sus *Vorlesungen über das Wesen des Gelehrten* (1805-1806), el significado de la historia es la continua conformación de la raza humana hacia la idea divina, una idea ya anticipada en ciertas personas elegidas. Estos últimos son así calificados de "divinamente inflamados" e incluso de "divinos" ("Lo que hace el hombre divino es divino", *Medicus* V, 23). Prácticamente todas las páginas de la obra revelan una inflación del adjetivo "divino". El gobernante, por ejemplo, "concibe su tarea como una concepción divina del género humano", la reconoce como "una profesión divina" (*ibid.*, 78-79, etc.). Así también, en su interpretación de la teología joánica (*Anweisung zum seligen Leben* [1806], conferencia 6), la antropología puede convertirse de repente en cristología: en Jesús de Nazaret, ante quien "todos los hombres de entendimiento se inclinan", tenemos una demostración visible, en los términos de la historia, de algo que está sucediendo todo el tiempo, a saber, la Encarnación del Verbo divino. Pues "es sólo lo metafísico, no lo histórico, lo que trae la

bienaventuranza" (*Medicus V*, 19697). En una línea similar, *Schelling* habla de "una encarnación de Dios desde toda la eternidad". El hombre Cristo es sólo la cumbre de esta manifestación, y en esa medida su comienzo" (*Werke* I/5, 298), por lo que "el cristianismo ya existía antes y aparte de él" (mitología vista como revelación anterior a la revelación). En última instancia, "el Hijo eterno de Dios es . . lo finito mismo" (*ibíd.*, 294). También en Hegel, todo el proceso del mundo y de la historia es cristológico; este proceso no es sino el despliegue de la proposición de la unidad de la naturaleza divina y humana (*Philosophie der Religion* XII, 235 ss.). Strauss observó que, en Hegel, el papel de la persona histórica de Jesús, frente a la idea de Cristo, nunca se aclara del todo. La cristología teológica especulativa sigue generalmente los caminos aquí indicados; en *Daub* o *Marheineke*, la encarnación de Dios resulta de su naturaleza o de la contradicción entre Dios y el mundo que quiere ser "por sí mismo", contradicción que ha de ser reconciliada. La inquietante formulación de Strauss, la "encarnación de Dios desde toda la eternidad", o su definición de la humanidad como "la unión de ambas naturalezas, Dios encarnado" (*Leben Jesu, 2ª* ed., II, 740), no hacen sino transponer las "piadosas" expresiones de Fichte a un tono provocador. *Christian Hermann Weisse*, en su *Evangelische Geschichte* II (1838) y en su *Philosophischen Dogmatik* III (1862), no hace sino repetir lo que habían dicho Schelling y Hegel: que el Logos se encarna en toda la historia de la humanidad y, en el proceso de la historia religiosa, alcanza la *Gestalt* de Jesús. Como hemos dicho, Weisse atribuye a la Caída el hecho de que la encarnación perfecta sólo haya tenido lugar en un individuo "prototípico" y no en todos. Y así continúa a lo largo de los siglos, por ejemplo, en *Karl Hase (Geschichte Jesu*, 1876), que se enfrenta al "colapso de la creencia eclesiástica" con la idea aún vital de una "humanidad divina": el hombre, por su propia naturaleza, siempre está luchando por lo infinito, lo que implica que lo divino es su destino. Cristo encarna este destino nuestro. Y así sucesivamente. Volver al texto.

[19] *Das Messiasgeheimnis in den Evangelien*, 3ª ed. (Gotinga: Vandenhoeck und Ruprecht, 1963), 229. En este caso, la idea marcana del "mesianismo oculto" de Jesús sería "el resultado retroactivo de la opinión de que la resurrección es el comienzo del mesianismo, en un momento en que la gente ya estaba llenando la vida de Jesús de contenido humano" (*ibid.*, 228). Sobre Bruno Bauer como "precursor": 280ss. Volver al texto.

[20] "Die Frage nach dem messianischen Bewusstsein Jesu und das Petrusbekenntnis" en ZNW 19 (1920), 165-74. Volver al texto.

[21] *Jesús* (Tubinga, 1926). Volver al texto.

[22] Por ejemplo, *Theologie des Neuen Testaments* (Tubinga, 1948), 44. Volver al texto.

2. Superar el hiato entre "Historie" y "Geschichte"

[1] *Geschichte und Historie. Über die Notwendigkeit, in der Religionswissenschaft zwischen Geschichte und Historie strengerzu unterscheiden, als gewöhnlich geschieht* (Tubinga, 1911). Volver al texto.

[2] Este capítulo totalmente enmarañado de la historia de la teología ha sido cuidadosamente desentrañado por Reinhard Slenczka, "Geschichtlichkeit und Personsein Jesu Christi", *Forsch. z. syst. u. ökum. Theol.* 18 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1967), del que es deudora nuestra presentación aquí. Volver al texto.

[3] Harald Riesenfeld, "Bemerkungen zur Frage des Selbstbewusstseins Jesu", en Ristow-Matthiae, *Der historische Jesus und der kerygmatische Christus* (Berlín: Evang. Verlag, 1960), 331-41. También hasta La tradición evangélica *y sus comienzos*. También bis *La tradición evangélica y sus comienzos. A Study in the Limits of "Formgeschichte*" (Londres, 1957), y "Tradition und Redaktion im Markusevangelium" en *Ntl. Studien für R. Bultmann* (1954), 157-64. Volver al texto.

[4] Rudolph Otto, ed., 2ª ed. (1906), 185. Volver al texto.

[5] 1806 (Reclam cd. 53). Volver al texto.

[6] *La fe cristiana*, sec. 99. Volver al texto.

[7] *Ibídem*, sec. 92: "La actividad peculiar y la dignidad exclusiva del Redentor se implican mutuamente y son inseparablemente una en la autoconciencia de los creyentes". En la primera edición (sec. 113), la frase termina: ". . . se postulan como idénticos en la autoconciencia de los creyentes". Volver al texto.

[8] Cf. 2d *Sendschreiben an Lücke*, 146-47. Volver al texto.

[9] Wobbermin (véase la nota 1), 86. Volver al texto.

[10] *die Zukunfi der evangelischen Kirche* (1849), 217; citado en E. Günther, *Entwicklung der Lehre von der Person Christi im XlX. Jahrhundert* (Tubinga, 1911), 206. Volver al texto.

[11] *Die evangelische Geschichte kritisch und philosophisch bearbeitet*, 2 vols. (1838), I, 94. Volver al texto.

[12] "Über die Dignität des Religionsstifters" en *Stud. u. Krit.* (1834). Se presenta en Günther, 67-72. Volver al texto.

[13] *Die Lehre von der Person Christi geschichtlich und biblisch-dogmatisch dargestellt, 2* vols. (1830s.); *System der christlichen Glaubenslehre*, 2 vols. (1879s.). Volver al texto.

[14] En qué sentido y dentro de qué límites tiene lugar esto lo muestra Karl Barth en el cap. 21 de su *Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert (Zollikon: Evang. Verlag, 1947, 524ss. Jahrhundert* (Zollikon: Evang. Verlag, 1947), 524 y ss. [N.b., este capítulo no está incluido en la traducción inglesa de la obra de Barth, titulada *From Rousseau to Ritschl* (Londres: SCM Press, 1959)-Trans.]. Volver al texto.

[15] Y así se distingue de una cristología "sintética" como la de Hermann Schultz (*Die Lehre von der Gottheit Christi. Communicatio idiomatum* [1881]), donde la "idea de Cristo" que se encuentra en toda la Biblia se combina, a posteriori, con la persona de Jesús. Más detalles en Slenczka (nota 2 supra), 225-36. Volver al texto.

[16] *Jahrbuch f. dt. Theol*. 19 (1874), 583 (cursiva mía). Volver al texto.

[17] Hará falta un alumno de Ritschl, Theodor Haering, para exigir que la Resurrección vuelva a incluirse entre los fundamentos de la fe. Volver al texto.

[18] *Gesammelte Aufsätze*, ed. F. W. Schmidt. F. W. Schmidt (Tubinga: Mohr, 1923), 298. Volver al texto.

[19] *Ibídem*, 318s. Volver al texto.

[20] *Ibídem*, 305. Volver al texto.

[21] *Glauben und Verstehen* I (1933), 101. Cf. sobre el último período de Herrmann: "Die mit der Theologie verknüpfte Not der evangelischen Kirche" en *Rel. gesch. Volksbücher* IV, 21 (1913). Volver al texto.

[22] Nueva edición, E. Wolf (Munich: Kaiser, 1956). Volver al texto.

[23] Slenczka (nota 2 supra), 282. Volver al texto.

[24] *Der sogenannte historische Jesus*, 44s. Volver al texto.

[25] La deuda de Bultmann con la escuela de la "historia de las religiones" es bien conocida. Bultmann se encargó de editar la segunda edición de *Kyrios Christos* de Bousset (1921). Volver al texto.

[26] *Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes*, 3a ed., Ferd. Hahn, con prefacio de R. Bultmann (Gotinga: Vandenhoeck & Ruprecht, 1964), 159. Volver al texto.

[27] "Das Problem des historischen Jesus", conferencia pronunciada en el Congreso de Antiguos Alumnos de Marburgo, 20 de octubre de 1953; *ZThK* 51 (1954), 125-53, reimpresa en *Exegetische Versuche und Besinnungen* I-II, 4ª ed. (1963), 187-214 (= VB). Volver al texto.

[28] VB, 213. Volver al texto.

[29] "Die Frage nach demhistorischen Jesus" en *ZThK*(1956), 210-29, reimpreso en *Zur Frage nach dem historischen Jesus* (Tübingen: Mohr, 1960), 143-67, esta ref., 155. Volver al texto.

[30] Fuchs, 175, 159, 160. Fuchs rechaza la objeción de Bultmann de que argumenta de forma biográfica y psicológica (160, nota). Volver al texto.

[31] *Jesús de Nazaret* (Europa-Verlag, 1956). "Obsérvese cuántos pasajes de los Evangelios hablan de que Jesús veía, miraba, percibía. . . . Lo que tenemos aquí es un rasgo muy característico de la figura histórica de Jesús, confirmado en cada detalle por la forma de su predicación" (54). Volver al texto.

[32] *Ibídem*, 53-55. Volver al texto.

[33] *Ibídem*, 163. Volver al texto.

[34] Artículo "Escatología. IV. Im Urchristentum", *RGG*, 3ª ed., vol. II (1958), 667. Volver al texto.

[35] *Das Wesen des christlichen Glaubens*, 2ª ed. (Tubinga: Mohr, 1961), 64, 72. Cf. "Jesus und Glaube" en *ZThK* 55 (1958), 64-110, reimpreso en *Wort und Glaube* (Tubinga: Mohr, 1960), 203-54. En la p. 240 y ss. se pregunta si el NT se ocupa principalmente de la propia fe de Jesús y admite que no tenemos pruebas seguras de ello. Pero Marcos 9,23 y 11,23 par. parecen hacer imposible "excluir a Jesús mismo de la fe". De hecho, se identificó tanto con su fe "que, con total coherencia, no hablaba de su propia fe, sino que se dedicaba por entero a despertar la fe en los demás." Su llamada al discipulado no tiene otro sentido que éste. Volver al texto.

[36] "Jesus und Glaube" (nota anterior), 245. Volver al texto.

[37] *Ibid*. Volver al texto.

[38] Así lo demuestra el artículo "Die Frage nach dem historischen Jesus und das Problem der Christologie" en *ZThK* 56 (1959), suplemento 1, 14-30, reimpreso en *Wort und Glaube* (véase nota 35 supra), 300-318. Aquí la muerte es vista "como la frontera que limita los enunciados históricos", lo que lleva a excluir los enunciados sobre la Resurrección, las apariciones posteriores a la Resurrección y la Ascensión (304, cf. 317). Y todo "encuentro con Jesús mismo está totalmente absorbido por el encuentro con el testimonio de la fe" (310). "Jesús y la fe van juntos: ésta es la base de la continuidad entre el Jesús histórico y el llamado [!] Cristo de la fe. No hace de Jesús un objeto de la fe, . . sino que es el fundamento de la fe" (317). Según Hebreos 12:2, es el "pionero y consumador de nuestra fe", ¡nada más! El acontecimiento pascual no lo cambia, sólo hace posible que sea

proclamado. Para una adaptación católica, cf. F. Lentzen-Deis, "Der Glaube Jesu. Das Gottesverhältnis Jesu von Nazareth als Erfüllung alttestamentlichen Glaubens" en *Trierer Theol. Zft* 80 (1871), 141-55. Herbert Braun ("Der Sinn der neutestamentlichen Christologie" en *ZThK* 54 [1957], 341-77) no hace sino ser coherente al pensar a través de este tipo de mediación entre el Jesús histórico y el Cristo de la fe: entiende los conceptos helenísticos adoptados por Pablo y Juan como "claves de todo lo nuevo en la vida de Jesús" -que hemos recibido a través de la fe pascual-; así, los remonta a la propia comprensión de la existencia del Jesús histórico, a saber, la paradoja de una Torá (mandamiento) radicalizada y una gracia igualmente radicalizada. Para Braun, por tanto, "la antropología es. . la constante, y la cristología es la variable" (268), la superestructura. Käsemann observa: "Considero esta afirmación sencillamente falsa" (VB II, 44). Pero cuando Käsemann dice que "una teología que no acepta el hecho de que la comunidad creyente y confesante es un factor constitutivo contradice toda cristología concebible" ("Die neue Jesusfrage" en Dupont [ed.], Jésus aux origines.], *Jésus aux origines de la christologie* [Duculot, 1975], 53), hay que tener mucho cuidado: cuando habla de la "comunidad creyente y confesante", ¿se refiere a su compromiso con Jesús como Redentor del mundo e Hijo del Padre o a un compromiso con la "causa de Jesús", con su opción en favor de los pobres, "los desesperados y explotados", con su "resistencia a la tiranía piadosa e impía" (5657)? Volver al texto.

[39] En su *A New Quest of the Historical Jesus* (SCM, 1959), James M. Robinson pone todas sus esperanzas en este cambio en la metodología de la investigación. "La metodología contemporánea consiste precisamente en la combinación e interacción del análisis objetivo y la apertura existencial, es decir, busca la comprensión histórica precisamente en la interacción simultánea de la objetividad fenomenológica y la 'objetividad' existencial" (96). Pero a continuación advierte contra los peligros de una especie de esquizofrenia que intentaría mantener simultáneamente una relación de fe con el Cristo del dogma y una relación "existencial" (¡!) con el Jesús descubierto por la investigación histórica, un Jesús cuyas palabras han sido "purgadas de todo rastro del *kerigma* de la Iglesia" (104). Siegfried Schulz ("Die neue Frage nach dem historischen Jesus" en *Glaube und Geschichte* [1972], 37), habla de "dos confesiones de fe igualmente válidas, cada una interpretando a la otra", surgidas de una tradición de la "vida de Jesús" y de una tradición del kerigma; esta

situación nos obliga hoy "a ir en un sentido productivo más allá del mensaje proclamado por Jesús" (41). Volver al texto.

40 "Christologie und neutestamentliche Chronologie" en *Neues Testament und Geschichte* (con motivo del septuagésimo cumpleaños de O. Cullmann; Tubinga: *TVZ-Mohr*, 1972), 43-67, esta ref, 45. Volver al texto.

41 M. Hengel, *Judentum und Hellenismus*, 2ª ed. (Tubinga: Mohr, 1973); también su *Juden, Griechen und Barbaren* (SBS, 1976). Para refutar la existencia de un gnosticismo cristiano normativo y primitivo, véanse los célebres estudios de C. Colpe, *Die religionsgeschichtliche Schule* (1961), y de H. M. Schenke, *Der Gott (Mensch) in der Gnosis* (1962). El estudio de Martin Hengel, *Der Sohn Gottes, Die Entstehung der Christologie und die jüdisch-hellenistische Religionsgeschichte* (Tübingen: Mohr, 1975), rebate la opinión (Bousset) de que el título de *kyrios* puede remontarse al helenismo; Hengel ofrece una discusión completa de la literatura. Volver al texto.

42 Véase la nota 40, 58. Volver al texto.

43 Como demuestra la inscripción de la Cruz. Cf. N.A. Dahl, "Der gekreuzigte Messias" en Ristow-Matthiae, *Der historische Jesus. . .* (1960), 149-69. Sobre la cuestión (tratada cuidadosamente por Dahl) de hasta qué punto Jesús se veía a sí mismo como el Mesías y afirmaba serlo, cf. la valoración (crítica) de W. Trilling, *Fragen zur Geschichtlichkeit Jesu* (Düsseldorf: Patmos, 1966), 137ss. Volver al texto.

44 Por ejemplo, porque no se encuentra en Q ni en la fuente especial lucana; "pues Q no contiene en absoluto toda la cristología" de la comunidad en cuestión "sino sólo su colección particular de *Jesús-logía*" (Hengel, 55, véase la nota 40 más arriba). Hengel incluso se atreve a decir esto: "Sólo el hecho de que Jesús ya hubiera hablado del Hijo del hombre que vendría y de su relación con él (Lc 12,8s.) explica que, a la hora de interpretar la experiencia de la resurrección, los discípulos pudieran adoptar este título cristológico particular, que era periférico en el judaísmo" (*Ibid.*, 64). Volver al texto.

45 "Wort Gottes und Verkündigung im Neuen Testament", *Stuttgarter Bibel-Studien* 63 (1971), 67. Volver al texto.

46 *Ibídem*, 85. Volver al texto.

47 De *Jerusalem zur Zeit Jesu* I (1925), II (1929 y 1937) [*Jerusalén en tiempos de Jesús* (Londres: SCM Press, 1969)] a *Neutestamentliche Theologie* I: "Die Verkündigung Jesu", 2ª ed. (Gutersloh: Mohn, 1973) [*Teología del Nuevo Testamento: El anuncio de Jesús* (Londres: SCM

Press, 1971)]. Volver al texto.

[48] Aparte de E. Kasemann y algunos hipercríticos contemporáneos. Volver al texto.

[49] *Abba. Studien zur neutestamentlichen Theologie und Zeitgeschichte* (Gotinga, 1966) [*Las oraciones de Jesús* (Londres, SCM Press)]. Volver al texto.

[50] *Die Abendmahlsworte Jesu*, 4ª ed. (Gotinga, 1967) [*Las palabras eucarísticas de Jesús* (Londres: SCM Press, 1966)]. Volver al texto.

[51] *Neutestamentliche Theologie* I, cap. 3, 81-111. 3, 81-123. Cf. N. Perrin, *Rediscovering the Teaching of Jesus* (Londres, 1967). Volver al texto.

[52] Principalmente, según H. Riesenfeld, B. Gerhardsson, *Memory and Manuscript* (Uppsala, 1961); cf. también su *Tradition and Transmission in Early Christianity* (Lund, 1964). Volver al texto.

[53] En Ristow-Matthiae (nota 43 supra), 342-70, reimpreso en *Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zu den synoptischen Evangelien* (Düsseldorf: Patmos, 1968), citado según este último. Volver al texto.

[54] Schürmann critica la escuela sueca (*loc. cit.*, 54, cf. intentos similares en Bornhäuser, *Die Bergpredigt* [1923], y otros: *loc. cit., 4s* y nota 31). M. Hengel se resiste igualmente a este planteamiento: *Nachfolge und Charisma* (Berlín: Töpelmann, 1968). Volver al texto.

[55] *Ibídem*, 45. Volver al texto.

[56] *Ibídem*, 56. Volver al texto.

[57] *Ibídem*, 56-57. El planteamiento de Schürmann es radicalizado de forma (a mi parecer) fructífera por E. Jüngel, "Eschatologie und Formgeschichte" en *Paulus und Jesus*, 2ª ed. (Tubinga: Mohr, 1964), 290-300. Volver al texto.

[58] *Theo. Lit. Ztg.* 84 (1959), 104, citado en Schürmann, 52, nota 56. Volver al texto.

[59] 2ª ed., 1900. Existe una reimpresión (ed. F. Hahn, con prefacio de R. Bultmann) de esta segunda edición, que incluye pasajes importantes de la primera, por Vandenhoeck & Ruprecht (Gotinga, 1964). Volver al texto.

[60] *Das Messianitäts- und Leidensgeheimnis. Eine Skizze des Lebens Jesu* (1901); *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung* (1906). Sobre la respuesta contemporánea: W. G. Kümmel, "Die 'konsequente Eschatologie' Albert Schweitzers im Urteil der Zeitgenossen" (en francés, 1957), en alemán, en *Heilsgeschehen und Geschichte, Gesammelte Aufsätze* (= HuG) (Marburgo, 1965), 328-39. Sobre los predecesores del escatologismo, cf. W. Kümmel, "Futurische und präsentische Eschatologie im altesten

Christentum" en *NTSt* 5 (1958/1959), 113-26; en HuG, 351-63. Volver al texto.

[61] W. G. Kümmel, "Die Naherwartung in der Verkündigung Jesu" en *Zeit und Geschichte* (Festschrift Bultmann, 1964), 31-46, en HuG, 467-70, esp. 469 y nota 76. También su Verheissung und Erfüllung, 3ª ed. (1965), 141. También su *Verheissung und Erfüllung*, 3ª ed. (1965), 141. También Bultmann: "No cabe duda de que Jesús se equivocó al esperar el inminente fin del mundo". *Das Urchristentum im Rahmen der antiken Religionen* (1949), 102; J. Héring, *Le Royaume de Dieu et sa venue* (1937), 49. Volver al texto.

[62] R. Schnackenburg, artículo "Naherwartung", *LThK*, 2ª ed., VII, 778; también su *Gottes Herrschaft und Reich* (Friburgo: Herder, 1959), 146; cf. 143. Schürmann habla también en una ocasión del "acuciante problema de la expectativa de la inminente llegada del fin" en *Traditionsgeschichtliche Untersuchungen* (Düsseldorf: Patmos, 1968), 29, nota 88. Volver al texto.

[63] La posición más radical es la de E. Linnemann, *Gleichnisse Jesu* (1961) [*Las parábolas de Jesús* (SPCK)]; cf. su "Hat Jesus Naherwartung gehabt?" en *Jésus aux origines de la christologie*, ed. J. Dupont (Duculot, Louvain Univ. Press, 1975, 103-10). J. Dupont (Duculot, Louvain Univ. Press, 1975), 103-10. Volver al texto.

[64] E. Käsemann, "Die Anfänge christlicher Theologie" en *ZThK* 59 (1962), 261. Volver al texto.

[65] E. Stauffer, *Jesús, Gestalt und Geschichte* (Urbanbucher, 1957), 117 y ss.; J. A. T. Robinson, *Jesús y su venida. The Emergence of a Doctrine* (1957). Sobre los antecedentes, cf. Kümmel, HuG, 334-35. Volver al texto.

[66] Erich Grässer, *Das Problem der Parusieverzögerung in den synoptischen Evangelien und in der Apostelgeschichte, 2ª ed.* (Berlín: Töpelmann, 1960). También su *Die Naherwartung Jesu*, Stuttgarter Bibelstudien 61 (1973). Volver al texto.

[67] *Kerygma und Apokalyptik* (Gotinga: Vandenhoeck & Ruprecht, 1967). R. Bultmann, H. Conzelmann, P. Vielhauer, W. G. Kümmel, G. Bornkamm, J. Jeremias, R. Schnackenburg y A. Vogtle son criticados en la p. 18 y ss. Para una crítica temprana de las interpretaciones "superhistóricas" de la "espera inminente", cf. F. Holström, *Das eschatologische Denken der Gegenwart* (1936). Volver al texto.

[68] Así, por ejemplo, H. Conzelmann: "Mientras siga preguntando por el punto en el tiempo, habré fracasado por completo a la hora de escuchar la llamada" ("Gegenwart und Zukunft in der synoptischen

Tradition" en *ZThK* 54 [1957], 287ss.). J. Gnilka opina "que el hombre bíblico no concibe el tiempo en absoluto como algo lineal" ("Parusieverzogerung und Naherwartung in den synopt. Evangelien und in der Apostelgeschichte" en *Catholica* 13 [1959], 277 y ss.). Más ejemplos en Kummel, HuG, 458, nota 6. Volver al texto.

[69] Como proponen, siguiendo a A. Schweitzer, M. Werner y, en cierta medida, F. Buri. Cf. los ensayos 25 a 28 de O. Cullmann, recogidos en *Vorträge und Aufsätze* (Tubinga / Zúrich, 1966), 414-35; F. J. Schierse, artículo "Eschatologismus" en *LThK*, 2ª ed., III, 1098s, quien concluye: "El escatologismo, aunque no ofrezca ninguna perspectiva de solución, representa un problema exegético y teológico que debe tomarse en serio. Hasta ahora no lo hemos abordado en absoluto". Volver al texto.

[70] Strobel (véase la nota 67), 17. Volver al texto.

[71] *Ibídem*, 23. Volver al texto.

[72] *Ibídem*, 71. Cf. Crasser, *Die Naherwartung.* (nota 66 supra): "Jesús mismo no era simplemente una figura apocalíptica" (29). Volver al texto.

[73] U. Wilckens, "Das Offenbarungsverstandnis in der Geschichte des Urchristentums", en *Offenbarung und Geschichte*, ed. W. Pannenberg et al. W. Pannenberg, et al. (Gotinga, 1961), 54. Volver al texto.

[74] W. G. Kummel, *Die Eschatologie der Evangelien* (1936), HuG, 57. Volver al texto.

[75] "Das hermeneutische Hauptproblem der Verkündigung Jesu" en *Gott in Welt*, Rahner-Festschrift (Friburgo: Herder, 1964), reimpreso en *Traditionsgeschichtliche Untersuchungen* (1968), 13-35. Volver al texto.

[76] *Ibídem*, 24. Volver al texto.

[77] *Ibídem*, 32. Volver al texto.

[78] *Ibídem*, 30. Cf. A. N. Wilder, *Escatología y ética en la enseñanza de Jesús*, 2ª ed. (1956). Esto da respuesta a la pregunta de H. Conzelmann de por qué no se presta más atención a la "yuxtaposición inconexa" de la visión de Dios, la escatología y la ética. "Zur Methode der Leben-Jesu-Forschung" en *ZThK* 56 (1959), suplemento 1, 11. Volver al texto.

[79] Como supone Grasser en *Die Naherwartung* (véase nota 66 supra), 20. Por cierto que Strobel (nota 67 supra), 84-88, siguiendo a otros, ha demostrado que la "incertidumbre de la hora" es un tema recurrente en la literatura apocalíptica. En el Apocalipsis de Esdras (III, 3), Dios dice: "Nadie sabe de aquel gran día en que apareceré para juzgar al mundo. Sólo por mi favor hacia ti, mi profeta, hablo de ese día. Pero no te diré la hora [es decir, el momento preciso]". Incluso

desde este punto de vista, no puede objetarse la autenticidad del dicho de Jesús en Marcos 13:32: "Pero de aquel día o de aquella hora nadie sabe, ni siquiera los ángeles del cielo, ni el Hijo, sino sólo el Padre." Volver al texto.

[80] Existe otro paralelismo revelador: Pablo comparte la "espera inminente", esperando, al menos al comienzo de su actividad misionera, ver la venida del Señor. Pero esto no le impide en absoluto hacer amplios planes de misión. Volver al texto.

[81] Hay que tener en cuenta que esto puede no referirse necesariamente a un tiempo concreto (por ejemplo, 1 Cor 15:6); podría significar una elección: unos verán, otros no. Volver al texto.

[82] Para un análisis, con bibliografía completa, cf. W. G. Kummel, *Verheissung und Erfüllung. Untersuchungen zur eschatologischen Verkündigung Jesu*, 3ª ed. (Zúrich: Zwingli-Verlag, 1956). También su "Die Naherwartung in der Verkündigung Jesu" (Bultmann-Festschrift, 1964), en HuG, 457-70. A pesar de la advertencia de Schnackenburg en *Gottesherrschaft und Reich* (1959), 138, hemos partido de estos *logia* discutidos; no podemos creer que los primeros profetas cristianos se hubieran permitido interferir de manera tan fundamental en lo que Jesús dijo realmente. Schürmann habla de Mateo 10:23 como una "palabra dominical con un timbre arcaico, en la que seguramente tenemos material de base de la tradición sinóptica" ("Zur Tradition und Redaktionsgeschichte von Mt 10, 23" en *Trad. Unters*. 150 ss., esta ref., 155); pero, no obstante, considera que el dicho pertenece a la "apocalíptica de consolación y exhortación", que se expresa en un "estilo actualizador", claramente modelado por la comunidad posterior. "No habría necesidad de hablar aquí de una enseñanza equivocada por parte de Jesús -suponiendo que alguien se arriesgara a afirmar que aquí tenemos la ipsissima *vox Jesu*- más que en el caso de Lucas 17,31 y Marcos 13,14ss, teniendo en cuenta el género literario del dicho"(154). Con esta última observación, Schürmann se anticipa a la teoría de Beda Rigaux (que A. Vögtle califica de "genial"), según la cual las expresiones de este tipo, que pertenecen al género de la apocalíptica, son esencialmente exhortativas, a las que hay que añadir un "tal vez" tácito ("La Seconde venue de Jésus" en *L'Attente du Messie*, Recherches bibliques VI [Desclée de Brouwer, 1967], 198). Sin embargo, me parece muy improbable que Jesús, si pronunció las palabras de Marcos 9:1 y Mateo 10:23, que son muy exactas, las hubiera querido decir hipotéticamente. Rigaux considera ambos pasajes como auténticos. "¿Quién se habría atrevido a atribuir tal

predicción a Jesús si el logion no hubiera salido de él?". (194-95, 184). Jesús sabe categóricamente que será rechazado por Israel y que Jerusalén será destruida -lo primero en vida suya, lo segundo poco después-, y por eso puede ser igualmente categórico al anunciar su glorificación (intemporal) a "algunos de los que están aquí". Esto basta para justificar *el tauta panta* de Marcos 13:30 e incluso la predicción de Marcos 9:1. Por el contrario, en su "Exegetische Erwägungen über das Wissen und Selbstbewusstsein Jesu" en *Gott in Welt* I (1964), A. Vögtle llama la atención sobre la contradicción, a saber, que hay tanto absoluta incertidumbre del punto en el tiempo como certeza de que el tiempo está cerca (638, 640). Sobre esta base, niega que puedan atribuirse a Jesús palabras que denoten tiempo (641, 651). En mi opinión, sin embargo, se puede señalar precisamente la singular autoconciencia de Jesús: *debe* combinar ambos aspectos al prever su propio destino escatológico. Lo que esto implica para sus seguidores y la comunidad es otra cuestión, sobre la que tendremos que volver (130ss. más adelante). Es muy posible que la *tauta panta* se refiriera originalmente a la destrucción del Templo y a la caída de Jerusalén (V. Taylor, *Mark*, 521). En el análisis de Rudolf Pesch sobre el apocalipsis de Marcos, *Naherwartungen. Tradition und Redaktion in Mk 13* (Düsseldorf: Patmos, 1968) -una presentación convincente, tomada en su conjunto- *el logion* Marcos 13:30, con su referencia temporal, también se reubica en el período de la Iglesia primitiva, junto con Marcos 9:1, "que no puede tomarse en absoluto como una palabra auténtica de Jesús" (183); el dicho refleja la preocupación del evangelista por conservar "una intensa expectativa de la inminente venida del reino" tras la caída de Jerusalén, al tiempo que no da a los entusiastas judeocristianos "ningún asidero para calcular el 'día y la hora' " (185), es decir, vincula precisamente las dos cosas que a Vogtle le costaba conciliar. Es poco creíble que Marcos 13,30 exprese (182) "sólo la propia expectativa inminente del evangelista" (¡después del 70 d.C.!), una reelaboración de Marcos 9,1; manifestaría demasiado descuido por parte del autor. Pesch propone la interesante hipótesis de que, en el documento apocalíptico (probablemente judeocristiano) utilizado por Marcos (quizá ya en el año 40 d.C.), la destrucción del Templo y el fin del mundo parecen ir unidos (junto con la aparición del Hijo del hombre), un vínculo que Marcos, en su redacción, se esfuerza por disolver. De todos modos, es posible que, en cierta medida, este vínculo cronológico se haga eco de la profecía del propio Jesús, en la que ambos acontecimientos se veían juntos en una

perspectiva supratemporal y escatológica. Volver al texto.

[83] Para más indicaciones sobre la Pasión venidera, no contenidas en las predicciones explícitas, cf. J. Jeremias, artículo "*pais [theou]*", ampliado en *Abba* (Gotinga, 1966), 191-216 [*Las oraciones de Jesús* (Londres, SCM Press)]. Volver al texto.

[84] R. Pesch (*Naherwartungen*, 192) va demasiado lejos, en mi opinión, cuando califica de prematuro "el argumento que domina el debate sobre Marcos 13,32 -a saber, que Marcos 13,32 debe ser antiguo, en su contexto completo, por el énfasis en el 'no saber' de Jesús". Puede ser que Jesús no se designara a sí mismo como "el Hijo" (J. Jeremias, *Abba* [Gotinga, 1966], 64: "una designación hecha por primera vez en la comunidad helenística", pero cf. la opinión contraria de M. Hengel, *Der Sohn* [Tubinga, 1975], así como la anterior de B. M. F. van Iersel, " 'Der Sohn' in den synoptischen Jesusworten", *Suppl.* IVTIII, 2ª ed. [Leiden, 1964]), sino de alguna otra manera. Pero es imposible creer que la comunidad hubiera podido atribuirle desinhibidamente la ignorancia si él mismo no hubiera hablado de ella. Volver al texto.

[85] Sobre el "complejo muy enmarañado" de las exhortaciones a estar "preparados", cf. Kümmel, *Verheissung und Erfüllung* (nota 82 supra), 47ss. "No podemos excluir la posibilidad de que estas palabras tengan su origen en la propia disponibilidad de Jesús, aunque se refirieran, en todos los aspectos, a la comunidad y al presente. Sólo si la propia esperanza de Jesús estaba orientada hacia la revelación de Dios podemos ver por qué, posteriormente, tenía una cualidad vinculante fundamental" (Strobel, 90-91). Volver al texto.

[86] Resumiendo la predicación de Jesús: Mc 1,15; Mt 4,17. Hay numerosos pasajes, así como los que hablan de que el Hijo del hombre vendrá como un ladrón en la noche: Mt 24,43s; Lc 12,39s. Volver al texto.

[87] Parece inadecuado tomar esta paradoja "ya / todavía no", tan característica de Jesús, y considerarla como una estructura más general de expectativa (inminente), como hace B. Rigaux con referencia a Qumrán (nota 82 supra, 198). Por otra parte, estoy de acuerdo con Rigaux cuando rechaza plantear cualquier "período intermedio" dentro del horizonte escatológico de Jesús: *ibid.*, 211 ("no se prevé ningún período intermedio, que sería el de la Iglesia", cf. 215). "Nos encontramos ante un modo de pensamiento y de expresión en el que el futuro está tan íntimamente ligado al presente que cualquier separación va más allá de los textos más auténticamente

atribuidos al Maestro". *Ibídem*, 215-16. (Véase nota 90.) Volver al texto.

[88] E. Grasser, *Probleme der Parusieverzögerung* (Berlín: Töpelmann, 1960), 58-59. También Strobel, 189. También Strobel, 189. Volver al texto.

[89] O. Cullmann, en su *Heilals Geschichte* (Tubinga: Mohr, 1965), 15 8, dice que, "a diferencia de Lucas, Jesús sólo contó con un período intermedio muy corto". Cf. 157: "Ningún exégeta serio niega que Jesús no previera un período intermedio *prolongado*". Pero esta suposición de un breve período intermedio, ¿no es sólo un dudoso compromiso entre grupos de dichos aparentemente contradictorios? Sería más prudente mirar en la dirección tomada por A. Feuillet ("Le Triomphe du Fils de l'Homme" en *La Venue du Messie*, 149-71): La perspectiva de la exaltación de Jesús no debe dividirse temporalmente en un período de gobierno sobre la historia del mundo y el período de su regreso al final de los tiempos. Tanto su "sentado a la derecha del Padre" como su "venida con las nubes" (Mc 14,62) se referirían así a la "inminente fundación del gobierno de Cristo sobre el universo"; la parusía sería un aspecto de ella (165). Feuillet se acerca conscientemente al punto de vista de J. A. T. Robinson (*Jesus and His Coming* [1956]), según el cual Jesús sólo predijo su exaltación (y la destrucción de Jerusalén), pero no su regreso al final de los tiempos. Así pues, para Robinson (como para Dodd), el Cuarto Evangelio es el que mejor reproduce la mente de Jesús. No se puede negar que Jesús predijo la destrucción de Jerusalén (como Robinson está de acuerdo). Sin embargo, no la predijo como un mero acontecimiento histórico, sino como un acontecimiento teológico y escatológico, parte integrante del aspecto de juicio de su propia "hora". No vale referir Mateo 10:23 unilateralmente a la no conversión de los judíos antes de la destrucción de Jerusalén, como hace, por ejemplo, Karl Weiss en su *Exegetisches zur Irrtumsiosigkeit und Eschatologie Jesu* Christi (Münster, 1916), 184-99. Volver al texto.

[90] V. Taylor, *El Evangelio según Marcos*, 2ª ed. (1969), 116-17. C.J. Cadoux, *La misión histórica de Jesús* (1941), 293-98, equipara hipotéticamente los dichos relativos a la resurrección con los relativos a la parusía. Considera que los primeros (al menos en parte) no son históricos y tiende a disolverlos en los segundos. Ambos aspectos aparecen unidos en 1 Tesalonicenses 1:10. Volver al texto.

[91] Por ejemplo, la promesa a Pedro, Mt 16, 17-19; cf. sobre esta cuestión, A. Vögtle, "Zum Problem der Herkunft von 'Mt 16, 17-19' "

en *Orientierung an Jesus*. Festschrift for Jos. Schmid (Friburgo: Herder, 1973), 372-93. Volver al texto.

92 Véase el capítulo siguiente. Volver al texto.

93 Por el contrario, ningún "período intermedio" está implícito en Marcos 14:25, pronunciado únicamente desde el propio punto de vista de Jesús: "En verdad os digo que no beberé del fruto de la vid hasta aquel día en que lo beba nuevo en el reino de Dios." E. Fuchs y H. Conzelmann cuestionan también la suposición de un período intermedio por parte de Jesús. Cf. esp. Grasser, *Naherwartung*, 84-124. Las persecuciones predichas pueden entenderse, en efecto, como parte de la elección de los discípulos al discipulado, es decir, a una participación en la vida y el destino de Jesús; la promesa del Espíritu es específicamente juanina, es decir, se formula a partir de la experiencia de la "exaltación" de Jesús. El núcleo antiguo de Marcos 2,19-20 (es decir, 2,19a) sólo contiene un dicho "realizado" ("¿Pueden los invitados a la boda ayunar mientras el novio está con ellos?"). La apertura de la misión gentil puede entenderse como implícita en la propia actitud de Jesús o como un acto suyo posterior a la Pascua; como hemos dicho en la nota 89, la profecía de la caída de Jerusalén puede haber sido, en la conciencia profética de Jesús, un aspecto de su propio eschaton. Volver al texto.

94 Sobre esta cuestión: Wilhelm Thüsing, *Erhöhungsvorstellung und Parusieerwartung in der ältesten nachösterlichen Christologie*, Stuttg. Bibelstudien 42 (1969). Al principio de esta bifurcación, Dodd sitúa la mente de la Iglesia, correspondiente a la mente de Jesús: "Cuanto más intentamos penetrar con la imaginación en el estado de ánimo de los primeros cristianos en los primeros días, más nos vemos impulsados a pensar en la Resurrección, la exaltación y el segundo advenimiento como si fueran, en su creencia, partes inseparables de un único advenimiento divino". Muy pronto, sin embargo, esta visión unitaria se derrumbó en la Iglesia. *La doctrina apostólica y su evolución* (1936), 66ss. Volver al texto.

95 Así, A. Vögtle, en su "Exegetische Erwägungen über das Wissen und das Selbstbewusstse in Jesu" en *Gottin Welt* I (Friburgo: Herder, 1964), 608-67, quiere distinguir un primer período de la autoconciencia de Jesús, en el que prosigue su tarea de convertir a Israel, de un segundo, en el que se da cuenta de la necesidad de su muerte. Este último período se divide de nuevo en un tiempo en el que el carácter expiatorio de esta muerte no necesita ser evidente para él (628) y un tiempo en el que lo capta. El primer período se caracteriza

por una "prisa urgente" por la conversión de Israel, mientras que el segundo muestra a Jesús en una "situación totalmente nueva en la economía de la salvación, fundamentalmente distinta de la de su actividad terrena" (626). Vogtle no sugiere ningún terminus a quo para la conciencia de la filiación y la misión de Jesús (¿el bautismo?). Así, considera que la división del material en los sinópticos (con una cesura en Marcos 8:27) es históricamente segura. Para un enfoque anterior, similar al de Vögtle, cf. C.J. Cadoux, *La misión histórica de Jesús* (1941), 185ss. Volver al texto.

3. La cristología entre la exégesis y la dogmática

[1] *Die Botschaft Jesu damals und heute* (Berna / Múnich: Francke, 1959), 10. Volver al texto.

[2] "ZumThemader vorchristlichen Apokalyptik", *VB*, 4ª ed. (1964), II, 10531, cf. J. M. Robinson, *A New Quest of the Historical Jesus* (1959): "El pensamiento de Jesús se centra en una llamada al presente sobre la base del acontecimiento escatológico del futuro próximo" (121ss.). Volver al texto.

[3] *Das Verstandnis des Neuen Testaments* (1940); también su "Zeit und Endzeit. Zwei Vorlesungen zur Theologie des Neuen Testaments" en *Bibelstudien* 38 (1970), remitiendo en la p. 33 a A. Vogtle, "Zeit und Zeitüberlegenheit im biblischen Verständnis" en *Das Evangelium und die Evangelien* (1971), 273-95. H. Conzelmann llega a decir que la cuestión del tiempo quedó totalmente excluida del ámbito escatológico de Jesús (artículo "Jesus Christus" en *RGG*, 3ª ed., Ill, col. 644). W. Marxsen: "Jesús ignoró el tiempo" *(Anfangsprobleme der Christologie* [Gütersloh, 1960]), 33. Más detalles en R. Schnackenburg, "Kirche und Parusie" en *Schriften zum Neuen Testament* (Munich: Kösel, 1971), 288-320, cf. 289, nota 4. Volver al texto.

[4] Esp. "Futuristische und prasentische Eschatologie im ältesten Christentum", HuG, 351-63. Volver al texto.

[5] *Vorträge und Aufsätze* (Tubinga / Zúrich, 1966), 414-35. Volver al texto.

[6] *Verheissung und Erfüllung*, 144. Volver al texto.

[7] HuG, 66. Volver al texto.

[8] *Ibídem*, 362-63. Volver al texto.

[9] *Heil als Geschichte* (1965), 169. Volver al texto.

[10] *Ibídem*, 181, 203, 206. Cullmann afirma que Jesús "no reflexiona" sobre la tensión entre Resurrección y segundo advenimiento. "A

diferencia de Lucas, no tiene un sistema desarrollado de la historia de la salvación" (181). Pero, según A. Feuillet, Jesús *sí reflexionó* precisamente sobre este período intermedio, es decir, sobre el gobierno del Hijo del Hombre instaurado en el mundo a raíz de la Resurrección: cuando es llevado ante el Sanedrín, profetiza el advenimiento visible del Hijo del Hombre "más adelante" (Mt: *ap'arti*, Lc: *apo tou nyn*): "Le Triomphe du Fils de l'homme d'après la déclaration du Christ aux Sanhédrites" en *La Venue du Messie*, Rech. Bibl. VI (Lovaina, 1962), 149-71. El último acto, la parusía en la gloria, "no debe excluirse", pero se sitúa dentro de una cristofanía que ya ha comenzado con la resurrección. Cf. A. Feuillet, artículo "Parousie" en *Diet. Bible Suppl*, 1342s. En una dirección parecida van las hipótesis de T. F. Glasson en *The Second Advent* (1945) y de J. A. T. Robinson en *Jesus and His Coming* (1956); según ellas, Jesús ante el Sanedrín sólo predijo su exaltación (después de Daniel 7,13), no su retorno, que fue añadido por la Iglesia primitiva bajo la influencia de la apocalíptica. Volver al texto.

[11] "Kirche und Parusie" en *Schriften zum Neuen Testament* (Munich: Kösel, 1971), 307. Desde el punto de vista de la metodología, es significativo que Schnackenburg tome como punto de partida la expectativa inminente de la Iglesia primitiva, claramente atestiguada, remontándola a la de Jesús. De este modo, esta última no sólo se considera la causa de la primera, sino que se supone que comparte la misma estructura. Volver al texto.

[12] *Jesús* (Londres: SCM Press, 1971). Otro ejemplo de la reducción de la que hablamos sería *On Being a Christian*, de Hans Kung (Londres: Collins, 1974). Volver al texto.

[13] *Ibídem*, 189. Volver al texto.

[14] Según Schweizer, las referencias a la preexistencia y a la mediación en la creación que se encuentran en el himno cultual de Colosenses 1 se falsifican "en cuanto [se] convierten en una proposición general que seguiría existiendo aparte del acto de alabanza, de tal naturaleza que podría ser simplemente aceptada y transmitida a otros" (74). Volver al texto.

[15] *Ibídem*, 71. Volver al texto.

[16] Si excluimos Marcos 12:6; aquí, sin embargo, "Hijo" no es un título, sino parte de la parábola. M. Hengel, "Das Gleichnis von den Weingärtnern. ." en *ZNW* 59 (1968), 1-39. Volver al texto.

[17] Véanse los estudios de E. Schweizer: "Zum religionsgeschichtlichen Hintergrund der 'Sendungsformel'. ." en *ZNW*

57 (1966), 199 y ss., y "Zur Herkunft der Präexistenzvorstellung bei Paulus" en *Neotestamentica* (1963), 105 y ss. Cf. *Jesús*, 85ss. Volver al texto.

[18] *Ibídem*, 85. Volver al texto.

[19] *Ibid*, 87. Volver al texto.

[20] *Ibídem*, 89. Volver al texto.

[21] *Ibídem*, 93. Volver al texto.

[22] *Ibídem*, 96. Volver al texto.

[23] *Ibídem*, 97-107. Volver al texto.

[24] *Ibídem*, 79, 173. Volver al texto.

[25] Cf. sobre todo su interpretación de los escritos posteriores, incluido Juan ("Aquí reside la fascinación y el peligro de este Evangelio": 156). Volver al texto.

[26] *Ibídem*, 162-63. Volver al texto.

[27] "Inicialmente, al recorrer este camino [el del judío justo sufriente y triunfante], no hace nada más allá de lo que continuamente se imponía a Israel". E. Schweizer, *Erniedrigung und Erhöhung bei Jesus und seinen Nachfolgern* (Zurich: Zwingli, 1955), 142. Volver al texto.

[28] "Porque sólo la comunidad pospascual puede decirnos quién es realmente Jesús; Jesús sin Pascua sería un Jesús muerto, una figura del pasado" (190). Volver al texto.

[29] *La* obra de Hans Kessler *Die theologische Bedeutung des Todes Jesu. Eine traditionsgeschichtliche Untersuchung* (Düsseldorf: Patmos, 1970) constituye una contrapartida católica a E. Schweizer. Kessler continúa los (ya habituales) ataques frontales a la doctrina de la satisfacción de Anselmo (K. Rahner, J. Ratzinger, L. Bouyer, et al.) y exige que, si queremos comprender el significado de la muerte de Jesús, debemos partir de los hechos biográficos que desembocaron en su crucifixión (229, 334). Al mismo tiempo, suscribe la tesis de Bultmann de que no sabemos cómo entendió Jesús su muerte (228), aunque lo califica de "no seguro" (235). En cuanto a la doctrina juanina de la Cruz, según la cual toda la vida de Jesús estuvo dirigida hacia la "hora", la omite por insignificante. "La idea de que Jesús mismo estaba obligado a conectar su muerte (ya fuera una posibilidad o una certeza) con las nociones de expiación y sacrificio, y así considerarla como portadora de salvación, es un mero postulado" (234). A pesar de la advertencia de M. Hengel (mencionada anteriormente), Kessler continúa reconstruyendo los primeros estratos de la tradición en los que todavía no se atribuía ningún significado salvífico a la Pasión de Jesús (235-52). Sin embargo, tiene que admitir que, al mismo tiempo, había otra corriente

de tradición que sí interpretaba la Pasión de Jesús según las categorías veterotestamentarias de expiación, sacrificio, sacrificio expiatorio y muerte (253 y ss.). Esta vertiente se encuentra en algunos pasajes "aislados" de los sinópticos (Mc 14,24 par; 10,45 par), sólo "periféricamente" en Pablo, cuando utiliza "material tradicional" (321-24) en sus exhortaciones polémicas, para vincular a la comunidad a la acción auténticamente liberadora de Dios en la vida y muerte de Jesús. Los frecuentes "por vosotros", "por nosotros", "por mí" paulinos no significan que asuma la situación del pecador y la maldición de la ley "en nuestro lugar", etc., sino "en nuestro beneficio" (295). Además, "la idea de expiación era un vehículo apto para expresar el escándalo de la muerte ignominiosa del Mesías" (294). H. Kessler coincide con E. Schweizer en dejar de lado la teología de la Carta a los Hebreos y ver la Cruz casi únicamente como una *acción de Dios*, por la que, en aquel que fue crucificado por la ley (es decir, por la justicia propia humana), el hombre es liberado para amar por la pura gracia de Dios; Dios no "exige", sólo da (326). Lo "nuevo", como subraya Pablo, es sencillamente que "el hombre queda liberado de la necesidad de afirmarse ante Dios" (316). Jesús está tan poseído por este amor misericordioso de Dios "que le libera para la apertura total de una confianza radical" (336: de nuevo tenemos la cristología de Schleiermacher, traducida a la terminología de Rahner). En los grandes pasajes estaurológicos en los que Pablo concentra todo el anuncio en la "palabra de la Cruz", no habla de otra cosa que del "poder de Dios" que así se manifiesta (307, 316, 319, 321, 323, 326). "Hoy ya no es posible" mantener una visión más restringida que ésta; en todo caso sería "insustancial y engañosa" (314). Podría parecer ortodoxa, pero sería "en gran medida una cifra sin sentido" (309). Sin duda, para una doctrina de la liberación como ésta, basta con que Jesús no sea más que un hombre en el que y a través del cual Dios quiso actuar "escatológicamente"; el verdadero objetivo de Kessler, en todas las nociones de sacrificio y expiación, es la idea de representación genuina (315), es decir, "en nuestro lugar", lo que requiere que Jesús sea más que un ser humano entre otros. [El alemán *Stellvertretung* sólo se traduce mal por "representación"; en cristología, significa un "ser en nuestro lugar, nuestro lugar" (*Stelle*)-Trans.]. Así, como en el caso de E. Schweizer, somos conducidos de nuevo al Jesús terrenal como norma de todas las afirmaciones sobre él. Pablo resume en "la muerte de Jesús" todo lo que el Jesús terreno vivió, realizó y soportó, hasta su muerte inclusive" (328). Pero "la muerte es sólo la

última etapa y consecuencia del camino de Jesús, y aisladamente no tiene ningún significado salvífico" (301). Kessler se ha retractado en parte en *Stimmen der Zeit* (1973), 849-53, y (1974). 3-16.

En mi opinión, debemos contrarrestar el escepticismo de Bultmann "de que no podemos saber cómo entendió Jesús su final, su muerte" (*Exegetica*, 452s.) aferrándonos a la idea central de los documentos del Nuevo Testamento, a saber, que Jesús "refiere la idea de 'cumplimiento' específicamente a su sufrimiento y muerte. Así, en esta fase temprana, reformula la perspectiva escatológica [de sus contemporáneos]" (Delling, "Zeit und Endzeit. Zwei Vorlesungen zur Theol. d. NT" en *BSt* 58 [1970]). Jesús acepta y se aferra a su destino de muerte, "que experimenta como resultado de su misión. Lo afirma como teniendo una conexión (tal vez en última instancia incapaz de ser expresada en palabras) con su misión y con el contenido de su mensaje, es decir, de la *basileia tou theou* que se extiende ya en esta época del mundo" (Thusing, en Rahner-Thüsing, "Christologie systematisch und exegetisch", QD 55 [1972], 142). Del mismo modo, H. Schlier, *Besinnung auf das NT* (Herder, 1940), 40; H. Schurmann, *Christi ureigener Tod*, 2ª ed. (Herder, 1976), 16-65. Por el contrario, me parece una empresa peligrosa (aunque llevada a cabo con la mayor escrupulosidad exegética) que A. Vögtle no atribuya al Jesús histórico nada más que la "misión autorizada de ser el revelador último, iniciando" -¡n. b., no llevando a cabo!- "la acción salvífica escatológica de Dios" ("Der verkündigende und der verkündigte Jesus 'Christus' " en *Wer ist Christus*? ed., Herder, 1977). Sauer [Herder, 1977], 91); en consecuencia, Vogtle niega que perdonara los pecados (*ibíd.*, 45) o que predijera su muerte y exaltación (57 ss.) o que tuviera alguna idea de su salvación mediada por la muerte (62 ss.), en particular en la Última Cena. Según Vogtle, en la Última Cena, Jesús "no necesita haber expresado la eficacia salvadora de su muerte, ni explícita ni implícitamente" (68); el "impulso pascual" de los discípulos es suficiente para reconstruir toda la cristología (pre)paulina a partir de la reivindicación personal de Jesús. Aparte de lo insostenible de los repetidos intentos de Vögtle de demostrar que Jesús no pudo prever su fracaso y ruina (cf. "Todesankündigungen und Todesverständnis Jesu" en K. Kertelge (ed.), "Der Tod Jesu", *QD* 74 [1976], 51-113), me parece a priori imposible, por difícil que sea la cuestión de las fuentes, separar el conocimiento que Jesús tenía de su "asombrosa pretensión" (*loc. cit.*, 91) de su conciencia *del precio que tiene que pagar* por una misión tan singular, incluso, y sobre todo, si, en la obediencia que

caracteriza su misión, no puede ni quiere reflexionar sobre lo que puede implicar. En mi opinión, ninguna de las "probabilidades" de la exégesis (y la exégesis nunca puede ir más allá de las probabilidades) puede oscurecer la evidencia interior de la correspondencia entre la "pretensión" de Jesús, su "pobreza" y su "entrega" (y el reflejo de éstas en la conciencia de Jesús). Cf. *La Gloria del Señor* VII, 115-61. Volver al texto.

30 *Die Predigt Jesu vom Reich Gottes* (1893), 3a ed. (1964), 224. Volver al texto.

31 "Die Naherwartung Jesu" en G. Greshake-G. Lohfink, "Naherwartung, Auferstehung, Unsterblichkeit" en QD 71, 2ª ed. (1975), 38-81. Sin embargo, interpreta incorrectamente mis propias observaciones anteriores (56, 57). Volver al texto.

32 Como A. Vögtle, "Zeit und Zeitüberlegenheit in biblischer Sicht", en J. B. Metz, *Weltverständnis im Glauben* (Maguncia: Grünewald, 1965), 224-53, esp. 246, nota 27, 239-43. Volver al texto.

33 *Loc. cit.*, 59. Según Lohfink, la diferencia radica en el "conocimiento no deductivo de Jesús de que 'Dios está actuando ahora' ", que "constituye el punto de partida de su expectativa inminente". *Ibídem*, nota 81. Volver al texto.

34 El término escolástico *aevum*, que ocupa una posición intermedia entre el tiempo y la eternidad (divina), nos ayuda a comprender el proceso ("intersección vertical" de la historia: 62) por el que "la totalidad de la existencia terrena es llevada constantemente a su cumplimiento en el reino del más allá" (69). Volver al texto.

35 *Ibídem*, 71. Volver al texto.

36 *Ibídem*, 72. Volver al texto.

37 *Ibídem*, 77. Volver al texto.

38 *Ibídem*, 76. Volver al texto.

39 *Ibídem*, 78. J. Dupont sigue una línea similar en "Die individuelle Eschatologie im Lk.-Ev. und in der Apg" en *Orientierung an Jesus* (Herder, 1973), 37-47. Volver al texto.

40 Como opina Kessler, *loc. cit.*, 324. Volver al texto.

41 Estos pasajes son recogidos e interpretados por J. Jeremias, "Der Opfertod Christi" en *Calver Hefte* 62 (1963), 11-20. En el próximo volumen, en relación con la doctrina de la redención, tendremos que comparar a Jeremías con la síntesis tomista (*S. Th.* Ill, q. 48, a 1-4). Volver al texto.

42 J. Jeremias "Christologische Deutungen deuterojesaianischer Gottesknecht-aussagen im Neuen Testament" en *Abba. Studien*

zurneutestamentlkhen Theologieund Zeitgeschichte (Gotinga: Vandenhoeck & Ruprecht, 1966), 199-299. E. Lohse, *Märtyrer und Gottesknecht. Untersuchungen zur urchristlichen Verkündigung vom Sühntod Jesu* Christi (Gotinga: Vandenhoeck & Ruprecht, 1963). Volver al texto.

[43] J. Jeremias, "Das Lösegeld für Viele (Mc 10, 45)" en *Abba*, 216-29. Contra el uso que Jesús hace del término *lytron*, X. Léon-Dufour señala que, si bien Jesús realizó actos existenciales, "nunca expresó una teoría relativa a sí mismo", como parece hacer Marcos 10, 45b, contrariamente a Lucas 22, 27. "La Mort rédemptrice du Christ" en *Mort pour nos péchés* (Bruselas: Fac. St. Louis, 1976), 36-37. Para una opinión similar, cf. K. Kertelge, "Der dienende Menschensohn" en *Jesus und der Menschensohn*, Festschrift für A. Vögtle (Herder, 1975), 233. Volver al texto.

[44] Aquí "peso" se entiende en el sentido específico (como traducción de *kabod* en el contexto de la "gloria de la Cruz") en que lo hemos utilizado en *La Gloria del Señor*, VII, parte 2. Volver al texto.

[45] E. Schweizer, *Das Evangelium nach Markus. Das Neue Testament Deutsch* (Gotinga: Vandenhoeck & Ruprecht, 1067), 94 [*La Buena Nueva según Marcos* (SPCK, 1971)]. Cf. J. Jeremias, *Neutestamentliche Theologie I*. "Die Verkündigung Jesu" (Gütersloh: Mohn, 1971), 251, 253s [*Teología del Nuevo Testamento: La proclamación de Jesús* (SCM Press, 1971)]. Volver al texto.

[46] A. Strobel, *Kerygma und Apokalyptik* (Gotinga: Vandenhoeck & Ruprecht, 1967), 149. Volver al texto.

[47] M. Hengel, "Chronologie", 64. Volver al texto.

[48] W. G. Kümmel, "Das Verhalten Jesus gegenüber und das Verhalten des Menschensohns" en *Jesus und der Menschensohn* (nota 43 supra), 210-24; esta ref., 220, incluyendo literatura más reciente. Volver al texto.

[49] *Ibídem*, 223. Volver al texto.

[50] Aunque el pensamiento de Anselmo no es en absoluto tan "medieval" como suponen hoy sus adversarios. Cf. *La Gloria del Señor* II: "Studies in Theological Style: Clerical Styles" (Ignatius Press, 1984), 249ss. Volver al texto.

[51] K. Koch, "Sühne und Sündenvergebung um die Wende von der exilischen zur nachexilischen Zeit" en *Evang. Theologie 26* (nueva serie 21, 1966), 217ss. Volver al texto.

[52] E. Lohse, *Märtyrer und Gottesknecht*, parte 1: "Der Sühnetodim Spätjudentum". Volver al texto.

[53] Es insuficiente, por tanto, cuando F. Mussner dice que "el sujeto del proceso de reconciliación es Dios. . . . En Efesios 2:16, es cierto, el sujeto gramatical es Cristo, pero teológicamente es el *mediador* de la reconciliación (cf. *dia* tou staurou)" en *Christus, das All und die Kirche, id* ed. (Tréveris: Paulinus, 1968), 98. Sobre este pasaje comenta Markus Barth: "Efesios 2:16 destaca entre los textos paulinos paralelos en la medida en que se denota al Mesías y no a Dios como el que reconcilia". "Cristo es un siervo activo de Dios y no un mero instrumento o esfera impersonal". *Efesios* (Anchor Bible [1974], vol. II), 266, 88. Pero, ¿basta aquí con "instrumento"? ¿No debemos ser muy precisos y, con Pablo, hablar de "Dios en Cristo" (2 Co 5,19)? Volver al texto.

[54] Cf. principalmente Jean Galot, *La Rédemption, mystère d'alliance* (París / Brujas: Desclée de Brouwer, 1965). Volver al texto.

[55] Por ejemplo, en todo el artículo de E. Käsemann, "Erwägungen zum Stichwort 'Versöhnungslehre' im Neuen Testament" en *Zeit und Geschichte*, Bultmann Festschrift (1964), 47-59, aunque Kasemann advierte contra un énfasis excesivo en los pasajes supuestamente hímnicos, entusiastas (49, 52), doxológicos (53), relacionados con el culto, de las cartas de Pablo desde la cárcel y su mal uso en la construcción de un sistema teológico de expiación. "Representación", sí, pero "satisfacción", no (54). Cf. J. Moltmann, "Gott versöhnt und macht frei" en *Ev. Komm.* 3 (1970), 515 y ss.: "Abandonado por Dios y por los hombres, Jesús muere solo en la cruz y asume así la soledad, el abandono y el peso de la corrupción en nombre de todo el mundo. . . . Esta reconciliación se realiza mediante el sufrimiento representativo y el sacrificio de amor" (517). Volver al texto.

[56] Para formulaciones prudentes, cf. Donald M. Baillie, God Was in Christ: An Essay on Incarnation and Atonement (Londres, 1948), caps. 6-8, así como los autores que cita: A. B. Macaulay, *The Death of Christ* (1938), y D. M. Ross, *The Cross of Christ* (1928). Sobre la relación de Baillie con la cristología dramática de Aulen: 205s. (Cf. *Theo-Drama* II, 159-63.) Volver al texto.

[57] A modo de anticipación, podemos llamar la atención sobre el problema de una mediación adecuada entre el drama interior-divino (se dice que la "misericordia" de Dios "aplaca" su propia "ira") y la dramática relación entre el deseo de reconciliación de Dios y el pecado del mundo, que se niega a ser reconciliado. Especialmente en la "hora" (de la Cruz), la vida del "Mediador" (1 Tim 2,5; Hb 8,6; 9,15; 12,24) debe llevar el designio eterno y supratemporal de Dios a su

propia existencia temporal. Las horas que Jesús pasa en la Cruz, en el nivel más profundo de la experiencia, son intemporales. Por eso Pablo habla del gran "precio" con el que hemos sido comprados (1 Cor 6,20; 7,23), y Bonhoeffer comienza su libro *The Cost of Discipleship* con un capítulo titulado "Costly Grace" (SCM Press, 1959): "Es costosa porque le cuesta al hombre su vida, y es gracia porque le da al hombre la única vida verdadera. . . . Sobre todo, es *costosa* porque le costó a Dios la vida de su Hijo. . . . La gracia costosa es la Encarnación de Dios" (37). Volver al texto.

4. El tema transpuesto

[1] Podemos incluso dejar de lado la cuestión de si Jesús conocía su sufrimiento y su significado, y cómo lo conocía. En el cumplimiento de su misión terrena, está tan abierto a la voluntad del Padre en el Espíritu Santo que afirma y acepta a priori (prolépticamente) todo lo que el Padre quiere para él; así, la "hora" hacia la que se dirige conscientemente está ya presente y fructifica en él por anticipación. Esto queda claro de una vez por todas en el carácter anticipatorio de la Última Cena: aquí Jesús distribuye su carne y su sangre como si ya estuvieran entregadas y derramadas. Así pues, el kerigma puede aparecer de dos modos: uno que concentra todo en la "hora" consumadora (Cruz-Resurrección) -el enfoque paulino y, en gran medida, el juanino- y otro que, a la luz de la "hora" consumadora, ilumina el camino que conduce a ella; el enfoque sinóptico. Volver al texto.

[2] "Los Doce dan la impresión de ser figurantes de escena". H. Conzelmann, artículo "Jesus Christus" en *RGG*, 3ª ed., 629. Volver al texto.

[3] Sobre esta cuestión: M. Hengel, *Nachfolge und Charisma* (Berlín: Töpelmann, 1968). Al hacer su llamada al discipulado, Jesús estaba "muy probablemente expresando el mismo tipo de exigencia incondicional que se veía que Dios mismo hacía en la llamada de los profetas del Antiguo Testamento" (81). Esta visión extremadamente plausible de la conciencia que Jesús tenía de sí mismo y de su misión significa que no tenemos por qué retrasar la convergencia de la previsión que Jesús hace de su propio sufrimiento y su predicción de la persecución de sus discípulos hasta el período posterior a la Pascua. "En Marcos, a más tardar, las dos expectativas. . . se combinaron", dice E. Schweizer en su *Erniedrigung und Erhöhung bei Jesus undseinen*

Nachfolgem (Zurich: Zwingli, 1955), 17. Podemos estar de acuerdo con él cuando conjetura "que la conexión entre el sufrimiento que espera a Jesús y el que espera a los discípulos. . fue probablemente hecha por Jesús mismo. El destino de los discípulos está incluido en el gran acontecimiento escatológico que tiene lugar, con necesidad divina, en Jesús" (17-18). Volver al texto.

[4] Sobre la inclusión de Jesús entre los profetas, cf. F. Gils, *Jésus prophète d'après les évangiles synoptiques* (Lovaina, 1975); Ulrich Mauser, *Gottesbild und Menschwerdung* (Tubinga: Mohr, 1971, con bibliografía; cf. también F. Mussner, "Ursprünge und Entfaltung der neutestamentlichen Sohneschristologie" en *Grundfragen der Christologie heute, QD* 72 [1975], 91ss.); F. Schnider, *Jesus der Prophet* (Friburgo/ Gotinga, 1973). Cf. *La gloria del Señor* VII, 78s. Más detalles en Mussner, p. 89, nota 34; C. Duquoc, *Christologie* I (Cerf, 1972), 131ss. J. Alfaro en *Mysterium Salutis* III/1, 650 ss. Volver al texto.

[5] "La hora" siempre se refiere sólo a Jesús, incluso en Lucas 22:53. Volver al texto.

[6] *Nachfolge und Nachahmung Jesu Christi im Neuen Testament* (Tubinga: Mohr, 1967), 144. Pero no aceptamos la sugerencia del autor de que el punto de vista de Pablo sobre *la mímesis* está tomado de las religiones mistéricas (que Betz contrasta agudamente con el gnosticismo, pero también con el misticismo). Hengel (nota 3) ofrece una breve e incisiva crítica del libro, *loc. cit.*, 94ss. Volver al texto.

[7] W. Thüsing, *Erhöhungsvorstellung und Parusieerwartung in der ältesten nachösterlichen Christologie'mStuttg*. Bibl. Stud. 42 (1969). W. G. Kümmel, "Futurische und präsentische Eschatologie im ältesten Christentum" en HuG, 351-63; A. Vögtle, "Zeit und Zeitüberlegenheit im biblischen Verständnis" (1966/1), reimpreso en J. B. Metz, *Weltverständnis im Glauben* (1965), 224-53; F. Mussner, "In den letzten Tagen" en *BZ*, nueva serie 5 (1961), 263ss. Volver al texto.

[8] H. Conzelmann, artículo "Eschatologie" en *RGG*, 3ª ed., 665-72. Volver al texto.

[9] H. W. Bartsch, "Parusieerwartung und Osterbotschaft" en *Ev. Th.* (1947/ 1948), 115-26. Volver al texto.

[10] Thüsing, 91. Volver al texto.

[11] Es "un elemento inseparable del mensaje de Jesús" ver "la realidad venidera incidiendo continuamente sobre nosotros, interpelándonos, elevándonos o juzgándonos". R. Schnackenburg, artículo "Naherwartung" en *LThK*, 2ª ed., VII, 778. En el sec. 10 de su *Glaube in Geschichte und Gesellschaft* (Maguncia: Grünewald, 1977), 149-58, J. B.

Metz se opone ferozmente a quienes pretenden suavizar la primitiva expectativa cristiana del fin inminente. Volver al texto.

[12] H. Conzelmann, *Die Mitte der Zeit*, 5ª ed. (Tubinga: Mohr, 1964), 90. Volver al texto.

[13] *Ibídem*, 195, cf. 219. Para una crítica de Conzelmann, cf. K. Löning, "Lukas-Theologe der von Gott geführten Heilszeit" en Schreiner-Dautzenberg, *Gestalt und Anspruch des Neuen Testaments* (Würzburg: Echter, 1969), 200-228. E. Lohse, "Lukas als Theologe der Heilsgeschichte" en *Ev. Th.* 14 (1957), 256-75; W. C. Robinson, *Der Weg des Herrn. Studien zur Geschichte und Eschatologie des Lukas-Evangeliums. Ein Gespräch mit Hans Conzelmann* (Hamburgo, 1964, Theol. Forschung 36). Si, según A. Flender, "Heil und Geschichte in der Theologie des Lukas" en *Ev. Th.* 41 (1965), 84s., 89, la exaltación de Cristo implica que "la parusía ya se ha realizado de antemano en el cielo" y que "los acontecimientos salvíficos ya se han cumplido allí" y si, como dice A. Strobel (*loc. cit.*, 100), la historia de la Iglesia se considera como "una de las premisas teológicas aceptadas", esto no significa que la estructura temporal lucana (tal como la expone Conzelmann) sea errónea. El tiempo de la Iglesia es esencialmente un tiempo determinado cristológica y pneumáticamente: en el eón antiguo aparece como un período de duración indefinible, pero, en términos teológicos y cualitativos, es el tiempo del fin. Volver al texto.

[14] Sobre el problema de la "reverbalización" de la vida de Jesús a la luz de la Pascua, cf. *La Gloria del Señor* VII, 152-61. Volver al texto.

[15] Sobre los diversos métodos literarios para expresar la naturaleza excelsa de Jesús en su humillación, cf. *La gloria del Señor* VII: sobre los sinópticos, 318-54; sobre Pablo, 35474; sobre Juan, 374-85. Sobre el fenómeno de la exaltación en la humillación: 323-29. Volver al texto.

[16] Aquí vemos la necesidad de la teología del Nuevo Testamento frente a los intentos de los rabinos (de los siglos I al IV) de deducir el "autodesprecio" y la "autolimitación" de Dios a partir de textos del Antiguo Testamento. Cf. Peter Kuhn, *Gottes Selbsterniedrigung in der Theologie der Rabhinen* (Munich: Kösel, 1968). Los rabinos tomaron como punto de partida aquellos pasajes en los que se habla de Dios como "bajando" para observar lo que sucede en el mundo, descendiendo al monte Sinaí, habitando en un arbusto espinoso, en el tabernáculo de la Alianza o en el Templo o en una nube de tormenta (Job), "limitando" así su "shekinah" a lugares tan humildes. De este modo llegan a ideas que parecen extrañamente cercanas a la teología del Nuevo Testamento. La literatura sapiencial tardía hablaba de Dios

no sólo en la trascendencia elevada, sino también en la totalidad del mundo creado y gobernado por él, y cuando esto se relacionaba con la teología de una "compasión" casi humana por parte de Dios, proporcionaba el impulso y la transición a una visión de Dios que lo veía en el papel de un esclavo ante su pueblo: lleva la antorcha ante Israel en el desierto (en forma de columna de fuego) como un esclavo ante su amo. Kuhn señala que, aunque este teologema rabínico no depende en absoluto del Nuevo Testamento, probablemente proporcionó un punto de apoyo inicial para la teología neotestamentaria de la humillación de Dios en Jesucristo. Por otra parte, ya podemos ver el peligro que, posteriormente, tuvo cierto efecto en la Cábala posterior y en la doctrina de la necesaria autolimitación de Dios en la creación (cf. *Theo-Drama* II, 262), es decir, la idea de que "Dios había entrado en el mundo tan enteramente que ahora parecía permanentemente ligado al espacio y al tiempo. . . . Su autohumillación voluntaria se ha convertido casi en una especie de pasividad frente al mundo, de tal manera que su redención será también la suya" (106). Aparte de que, en estos textos, la autolimitación de Dios siempre concierne exclusivamente a Israel, y no al mundo en su conjunto, las vagas referencias a ella no ponen de manifiesto esa "seriedad última en la autohumillación expresada en el cristianismo por la muerte del Redentor. . . . Dios adopta rasgos aislados de una existencia terrena, pero nunca se ha hecho realmente *carne de* manera concluyente e irrevocable; nunca ha habitado realmente entre nosotros" (108). Volver al texto.

[17] Sobre la distinción precisa entre nuestro enfoque teodramático y el de Hegel, cf. Emilio Brito, *La Cristologia di Hegel* (tesina, Lovaina, 1976), 506 y ss., y también "Hegel und die heutige Christologie" del mismo autor en *Internal. Kath. Zft.* (1977), vol. 1, 46-58. Volver al texto.

[18] Sobre toda esta cuestión: J. Roloff, "Anfange der soteriologischen Deutung des Todesjesu" en *NTS* 19 (1972/3), 38-64. C. Maurer, "Knecht Gottes und Sohn Gottes im Passionsbericht des Markusevangeliums" en *ZThK* 50 (1953), 1-38. Para un resumen, cf. P. Benoit, "Jésus et le Serviteur de Dieu" en Dupont (ed.), *Jésus aux origines de la christologie* (1975), 111-40. Volver al texto.

[19] J. Moingt, "La Révélation du salut", etc., en *Mort pour nos péchés* (Bruselas: Fac. St. Louis, 1976), 127. Sobre los factores históricos que condicionan la misión de Jesús: R. Schnackenburg, *Kirche im NT, QD* 14 (1961), 47. Volver al texto.

[20] Pero no debemos exagerar psicológicamente este sentido de "urgencia" (como hace Vögtle, por ejemplo, en *Exegetische Erwägungen*, 616g); debemos recordar el énfasis contrario de Schürmann. Cf. también Linnemann, 109, nota, en oposición a Grässer. Volver al texto.

[21] Mt 8,11.13, en contraste con Mc 6,6. En ambos pasajes, Jesús "se maravilló". Volver al texto.

[22] Las duras palabras dirigidas a la mujer sirofenicia en Mt 15,24 son probablemente del evangelista, basándose en Mt 10,6, mientras que "Dejad que primero se alimente a los niños. . ." de Mc 7,27 (que Mateo omite) suenan de otro modo. Cf. W. Trilling, "Das wahre Israel", *StANT* 10, 3ª ed. (Múnich: Kösel, 1964), 105. Volver al texto.

[23] Es cierto que, en un principio, estas palabras estaban destinadas a advertir a Israel y a incitarlo a una acción responsable, más bien como, en Ez 16, Jerusalén es relegada a una posición inferior a Sodoma y Samaría; cf. Lc 11,31 par; 13,28s. par. Pero estos últimos pasajes también incluyen la promesa de salvación para los forasteros. Volver al texto.

[24] Opinión decididamente adoptada por B. Sundkler, "Jésus et les païens" en *Rev. d'Hist. et de Phil. rel.* (1936), reimpreso en *Acta Seminar. NT. Upsaliensis* VI (1937), y J. Jeremias, *Jesu Verheissung für die Völker* (Stuttgart, 1956): como Hijo del Hombre mesiánico, el Jesús terrenal se limita a Israel, pero promete que, en el Juicio Final, las naciones serán incorporadas al reino. Luego, según H. Schlier, en su "Die Entscheidung für die Heidenmission in der Urchristenheit" en *Die Zeit der Kirche* (Friburgo: Herder, 1956), 90-107, el retraso de la parusía, junto con la abolición de la restricción a Israel como consecuencia de la Resurrección de Cristo, permite a la Iglesia afirmar la pretensión fundamentalmente universal de Jesús: la Iglesia es enviada a todo el mundo, no porque posea el Espíritu, sino por el mandato dado por el Señor exaltado (100). Sobre toda esta cuestión, cf. también el enfoque poco convencional de J. Munck, "Israel und die Heiden" en *Paulus und die Heilsgeschichte* (Aarhus, 1954), 242-76. Volver al texto.

[25] Según C. J. Cadoux, *La misión histórica de Jesús* (1941), toda la misión de Jesús a los judíos tiene un impulso interior hacia la amplitud universal, mesiánica, del reino de Dios (147-79). Cf. también R. Liechtenhan, *Die urchristliche Mission* (Zurich, 1946); M. Meinertz, "Jesus und die Heidenmission" en *Ntl. Abhh.* I, 1/2, 2ª ed. (Münster, 1925); Manson-Major-Wright, *The Mission and Message of Jesus*

(Londres, 1937); W. Trilling, *Das wahre Israel*, 3ª ed. (Munich: Kösel, 1964); Y. B. Trémel, "Jésus et les païens" en *Problèmes actuels de Christologie* (Desclée de Brouwer, 1965), 129-46. Sobre el universalismo inherente al "evangelio", cf. también Strobel, 27, 94, 135. No es necesario, sin embargo, considerar, como hace Trilling, este particularismo como una prueba apologética, insertada por la Iglesia, de la condición mesiánica de Jesús. La actitud positiva hacia los samaritanos (sin duda sobre la base del relato de Felipe en Hch 8) sólo se encuentra en Lc: 9:52; 10:33; 17:16. Volver al texto.

[26] A. Vögtle (*Exegetische Erwägungen*, 626) ofrece un retrato de lo que él supone que era la conciencia de Jesús. "Con toda fuerza y urgencia intento mostraros a vosotros, hijos del reino, el deseo de Dios de salvación y santidad, que es la sustancia de mi predicación. Yo mismo sé que estos esfuerzos no tendrán éxito; es más, son objetivamente insuficientes. . . . El plan salvífico de Dios prevé otra condición crucial para que alcances la salvación: Yo debo morir en expiación por vosotros. . . . Esto también proporcionará la base para un punto de partida totalmente nuevo en la proclamación de la salvación, a saber, la inclusión de las naciones gentiles". Ya hemos criticado todo este planteamiento. Volver al texto.

[27] *La Gloria del Señor* VII, 348-85. Sobre el "secreto mesiánico" de Marcos, cf. G. Minette de Tillesse, *Le Secret messianique dans l'évangile de Marc*, Lect. Div. 47 (París: Cerf, 1968). Volver al texto.

[28] C.H. Dodd, *Las parábolas del Reino*, 5ª ed. (1965), 120. Dodd da ejemplos de tales transposiciones en 98-114, 115-30. Volver al texto.

[29] *Ibídem*, 95. Volver al texto.

[30] A. Feuillet, "L'Exousia du Fils de l'homme" en *Rech. Sc. Rel.* (1954), 161-92. Volver al texto.

[31] En este punto, podemos recordar algunas palabras de G. Söhngen, refiriéndose a la metáfora al hablar de Dios y de las cosas divinas en general: "Es cierto que, cuando hablamos de las palabras de Dios y del mundo como expresión de Dios, hablamos con metáforas. Pero no son meras comparaciones bonitas; son metáforas que tienen peso y sustancia metafísica. Hablamos con imágenes, pero no impropiamente; o mejor dicho, utilizamos imágenes y*, por tanto,* nuestro discurso es apropiado. La teología y la filosofía sólo son verdaderamente tales cuando ven lo metafísico en lo metafórico, y lo metafórico en lo metafísico, en una sola visión. Puede ser que la metafísica escolástica haya olvidado las metáforas sin las cuales nunca se ha formado una gran metafísica original". *Analogic und Metapher. Kleine Philosophic und*

Theologie der Sprache (Friburgo-Munich: Alber, 1962), 104. Volver al texto.

[32] Cf. *La Gloria del Señor* VI: "Antigua Alianza", 215-304, y la impresionante obra de Ulrich Mauser *Gottesbild und Menschwerdung. Line Untersuchung zur Einheit des Alten und Neuen Testaments* (Tubinga: Mohr, 1971), especialmente 55 y ss. ("El profeta como imagen de Yahvé") y 78 y ss. ("Función profética y humanidad"). Volver al texto.

[33] "Über Sinn und Aufgabe einer Theologie des Neuen Testaments" en *Besinnung auf das Neue Testament* (Friburgo: Herder, 1964), 15; también su "Die Anfänge des christologischen Credo" en *Zur Frühgeschichte der Christologie, QD* 51 (Friburgo: Herder, 1970), 54ss. Volver al texto.

[34] Cf. *La Gloria del Señor* VII, "Nueva Alianza", el capítulo titulado "Abandono de sí mismo", 142-61. Volver al texto.

[35] W. Trilling, *Vielfalt und Einheit im Neuen Testament* (Einsiedeln-Zurich: Benziger, 1968), 28, 56. Trilling encuentra este elemento ausente en el por lo demás interesante estudio de Karl Rahner, Über *die Schriftinspiration*, QD 1 (Friburgo: Herder, 1958). Volver al texto.

[36] En *Mimesis*, 2ded. (Berna: Francke, 1964), y también en "Sermo humilis odertiber die Einwirkung des Christentums auf den literarischen Ausdruck" en *Literatur-sprache und Publikum in der lateinischen Spätantike und im Mittelalter* (Berna: Francke, 1958). H. Schürmann ha reconocido debidamente el trabajo de Auerbach en "Die Überwältigung der antiken Stilregel durch die Geschichte Christi" en *Ursprung und Gestalt* (Düsseldorf: Patmos, 1970), 326-32. Volver al texto.

[37] Del mismo modo que la cristología "sacerdotal" de Hebreos es tan necesaria como la "profética" (cf. Franz Schnider, *Jesus der Prophet* [Friburgo-Göttingen, 1973]) y la cristología "mesiánica". Sobre toda esta cuestión, cf. O. Cullmann, *Die Christologie des Neuen Testaments*, 4ª ed. (Tubinga: Mohr, 1966) [*La cristología del Nuevo Testamento* (SCM Press, Londres)]. Volver al texto.

[38] Schlier, "Über Sinn und Aufgabe. . ." (nota 33 supra), 11. Volver al texto.

[39] Por tanto, no podemos decir sin más que "el cristianismo primitivo nunca tuvo una teología". Cf. W. Bauer, *Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum*, 2ª ed. (1964, suplemento de G. Strecker). H. Köster, "Gnomai diaphorai. Ursprung und Wesen der Mannigfaltigkeit in der Geschichte des frühen Christentums" en *ZThK* 65 (1968), 160-203. Volver al texto.

[40] Así, por ejemplo, Trilling, 39: "En ambos casos, es Jesucristo quien habla en estos términos, a saber, el Señor exaltado; formuló *ambos* pasajes de este modo por medio de su Espíritu Santo y quiso que se conservaran en esta forma." Volver al texto.

B. Misión y persona de Cristo

1. La misión como concepto básico

[1] *Die Christologie des Neuen Testamentes* (Tubinga: Mohr, 1957), 4. Asimismo, A. Schlatter siempre insistió mucho en la relación recíproca entre el ser ("filiación") y la función ("mesianidad") de Jesús. Cf. por ejemplo, su *Die Theologie des Neuen Testamentes* I (1909), 429-54; II (1910), 105-14. Volver al texto.

[2] "Así pues, *apostolos* sólo puede significar que, en Jesús, la revelación definitiva de Dios ha sido realizada por Dios mismo (1,2)", K. Rengstorfin *ThW* I, 423. C. Spicq, *Hebr*. II, 2ª ed. (1953), 65: "L'envoyé par excellence". Volver al texto.

[3] E. Schweizer, *Das Evangelium nach Mattäus*, NTD 2 (1973), 164. Volver al texto.

[4] Incluso cuando se habla de otra persona como "venida", ello implica una cierta preexistencia: "Porque vino Juan. . ." (Mt 11,18; Lc 7,33), es decir, según la profecía, donde ya preexistía en forma de Elías (Mt 17,12; cf. Mc 9,13). Pero Juan mismo sabe que es un fenómeno provisional que conduce a Aquel que "viene" *absolutamente*: "¿Eres tú el que ha de venir?". (Mt 11,3 par, cf. Mc 1,7; Mt 3,11; Lc 3,16). Todas las promesas se refieren a Aquel que ha de venir, que, por tanto, las preexiste en cierto sentido. Sobre este tema, cf. A. von Harnack, "Ich bin gekommen", *ZThK* 22 (1912), 1 ss.; J. Schneider, artículo "*erchomai*", etc., *ThW* II, 662-82. Volver al texto.

[5] Sobre la diferencia entre las dos palabras, cf. Rengstorf, 404. Según Rengstorf, *apostellein* se utilizaba "cuando se trataba de fundamentar la autoridad de Jesús en la autoridad de Dios", que es el garante responsable en última instancia, mientras que "la fórmula *o pempsas (patēr*) se utiliza para afirmar la participación de Dios en la obra de Jesús mediante el acto de enviarlo." Volver al texto.

[6] Cf. R. Bultmann, *La historia de la tradición sinóptica* (Oxford, 1963), 150ss. Volver al texto.

[7] W. Mundle, *Theol. Begriffslexikon zum NT* (1969), 806. Una opinión

similar en J. Schneider (nota 4 supra), 665. Volver al texto.

[8] Cf. Jacques Guillet, "Le Baptême de Jésus" en *Jésus devant sa vie et sa mart* (París: Aubier, 1971), 47-60. Volver al texto.

[9] Joachim Jeremias, "Pais (theou) im NT" en *Abba, Studien zur neutestamentlichen Theologie und Zeitgeschichte* (Gotinga: Vandenhoeck & Ruprecht, 1966), 191-216. Volver al texto.

[10] Cf. E. Haenchen, "Der Vater, der mich gesandt hat" en *New Test. Studies* 9 (1967), 268 y ss. Volver al texto.

[11] Cf. Henri Clavier, "Un Mot-clef du Johannisme" en *Nov. Test.* 10 (1968): "Esta identificación nos obliga a ampliar la noción de sacrificio redentor para implicar a toda la persona y a toda la obra de Jesús". Él es el Mediador, "no accidentalmente, sino esencialmente y (por así decirlo) inmediatamente, a pesar de la aparente contradicción", 296. Volver al texto.

[12] Cf. supra, sec. 4, "El tema transpuesto", 126, nota 4. Volver al texto.

[13] Cf. 126 supra. Volver al texto.

[14] "Die Anfänge des christologischen Credo" en "Zur Frühgeschichte der Christologie", QD 51 (Herder, 1970), 47. Schlier analiza las afirmaciones del Nuevo Testamento y concluye: "Los sustantivos utilizados para designar la naturaleza de Jesús confirman que la confesión de fe se refiere a la Persona redentora de Jesucristo. Los verbos utilizados subrayan que esta Persona redentora sólo es lo que es en relación con su historia. La naturaleza de la Persona surge en y a través de la historia de esa naturaleza [*Wesensgeschichte*]. Esta historia se recapitula y desvela en la Persona que manifiesta la naturaleza [*Wesensperson*]" (*ibid.*). Cf. J. Ratzinger, "Kommentar zu Gaudium et Spes" en el suplemento *LThK*, vol. 3, 3 50-51, resumido brevemente en su *Introducción al cristianismo* (Nueva York: Seabury, 1979), 150-51: "Todo el ser de Jesús es función del "para nosotros", pero también la función es -por eso mismo- todo el ser". (Citado por Schlier, 48, nota.) En la p. 53, Schlier previene expresamente contra el peligro de disolver la historia de Jesús en un mero proceso. Volver al texto.

[15] *Geschichte der Christologie*, 2ª ed., II (1856), 1272. Completamente bajo la influencia de la teología liberal, Alexander Schweizer había hablado de que Jesús se había hecho uno con su "idea"; y, para H. Schultz, "el desarrollo ético [de Jesús]" constituye "el aspecto histórico de su ser eterno". Sobre toda esta cuestión, cf. Reinhard Slenczka, *Geschichtlichkeit und Person Jesu* (Gotinga, 1967), 228, 232, 248. Volver al texto.

[16] " 'Homoousios hemin'. Gedanken zum Verständnis und zur theologischen Problematik der Kategorien von Chalkedon" en Grillmeier-Bacht, *Das Konzil von Chalkedon* III (Würzburg: Echter, 1954), 51-80. Volver al texto.

[17] *Ibídem*, 76-78. Volver al texto.

[18] B. Welte volvió a exponer el mismo punto de vista en "Die Lehrformel von Nikaiaund die abendländische Metaphysik" en QD 51 (1970), 100-117, esta vez apoyándose más en Heidegger y en su idea de que la metafísica occidental (es decir, la pregunta por la *esencia* de lo *existente*) se ve realzada por una pregunta más radical sobre la cualidad de acontecimiento del ser como tal. Esto parece crear un paralelismo entre la nueva enunciación del problema y la de la Biblia, con su "comprensión predominantemente más original y premetafísica del ser, más accesible a través del concepto de *acontecimiento*" (109). Sobre la base de este paralelismo, "el mensaje bíblico que nos llega a través de la gran fórmula doctrinal de Nicea podría ser algo así: la *Wesensgeschichte* de Jesús (para usar el término de Schlier) interpreta un acontecimiento -el camino de la vida, muerte y exaltación de Jesús, y la *ousia* humana que *tiene lugar* en él- en el que la *naturaleza* de Dios, la naturaleza del Padre (*homoousios to patri*) se recapitula en forma de acontecimiento y se hace disponible, es decir, como salvación redentora de todos" (116). Se podría replicar preguntando si esta interpretación del *homoousios* hace algo más que confrontar dos acontecimientos entre sí (evitando la cuestión de la identidad de las dos naturalezas), haciendo que la Trinidad inmanente se disuelva en la Trinidad económica y viceversa ("la naturaleza del Padre. . . como salvación de todos") y dando una cuenta inadecuada de la naturaleza divina de Jesús. Cf. B. Welte, "Die Krisis der dogmatischen Christusaussagen" en *Zeit und Geheimnis* (Friburgo: Herder, 1975), 292-318. También K. Rahner, *Theological Investigations* IV (Londres y Baltimore, 1966), 13 1-32; P. Hünermann, "Gottes Sohn in der Zeit" in *Grundfragen der Christologie heute, QD* 72 (Herder, 1975), 114-40. Volver al texto.

[19] C. *Eunom*. VI (PG 45, 736B). Volver al texto.

[20] *Ibídem*, 736D-737A; cf. *ibídem*, 705A; 728D. Volver al texto.

[21] E. Schweizer, *Ego eimi*, 2ded. (1965), 138; K. L. Schmidt, *Le Problème du christianisme primitif (1938)*, 35ss; P. G. Wetter, "Ich bines" en *ThStKrSis* (1915), 225-38; E. Stauffer, artículo "Ego" en *ThW*; A. Feuillet, "Les Ego eimi christologiques du quatrième Evangile" en *RSR* 54 (1966), 5-22. Volver al texto.

[22] E. Schweizer, *Erniedrigung und Erhöhung bei Jesus und seinen Nachfolgern* (Zúrich: Zwinglio, 1955), 71 y ss.; H. D. Betz, *Nachfolge und Nachahmung Christi im Neuen Testament* (1967), 175. Volver al texto.

[23] W. Pannenberg, *Grundzüge der Christologie* (Gütersloh: Mohn, 1964), 59. Volver al texto.

[24] Tal como lo formula Philipp Vielhauer, "Jesus und der Menschensohn" (1960), en *Aufsätze zum Neuen Testament* (1963), 135. Sin embargo, Vielhauer considera la síntesis como obra de los "profetas de la comunidad primitiva". Por el contrario, Pannenberg (57) "junto con Bultmann, Bornkamm, Tödt y otros" considera este estrato más antiguo de dichos del Hijo del Hombre como pronunciados por el propio Jesús. En ambos casos, podemos aceptar la formulación de Paul Hoffmann: "La relación entre el Jesús terrenal y el Hijo del Hombre venidero se describe más acertadamente en términos de identidad histórica. En contraste con la comprensión griega y occidental de la esencia, la mente semítica capta lo esencial en el desarrollo y la acción, no en el ser. El grupo [detrás de Q] puede llamar a Jesús 'Hijo del Hombre' en su actividad terrenal porque entienden a Aquel que conocieron sobre la base de su función futura. Jesús *es* lo que *llega a ser*". "Die Anfänge der Theologie in der Logienquelle" en *Gestalt und Anspruch des Neuen Testaments*, 144s. Volver al texto.

[25] W. Baldensperger, *Das Selbstbewusstsein Jesu im Lichte der messianischen Hoffnungen seiner Zeit*, 2ª ed. (Estrasburgo, 1892). El autor se refiere, no a la adaptación de Jesús a los puntos de vista de su tiempo, sino, por el contrario, a la forma en que estos puntos de vista fueron utilizados en su conciencia, que era única y sin ninguna analogía. Del mismo modo, J. Weiss, *Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes*, 3ª ed. (1964). Cf. también U. Wilckens, "Das Offenbarungsverständnis in der Geschichte des Urchristentums", en *Offenbarung als Geschichte*, 2ª ed. (Gotinga, 1963), 62. Volver al texto.

[26] R. Geiselmann, *Die Frage nach dem historischen Jesus* (Múnich: Kösel, 1965), 212. Volver al texto.

[27] El alumno de A. Vögtle, Peter Fiedler, en su *Jesus und die Sünder, Beiträge zur bibl. Exegese und Theologie* (Fráncfort / Berna: Lang, 1976), 103-18, se esfuerza por demostrar que las perícopas relativas al perdón de los pecados tienen su origen en la época pospascual. Volver al texto.

[28] "Exegese und Dogmatik", en *Exegese und Dogmatik*, ed. H. Vorgrimler (Maguncia: Grünewald, 1962), 40. Volver al texto.

[29] H. D. Betz (cf. nota 22 supra), 163ss. Cf. Bultmann, *ThNT*, 294; Käsemann, *Krit. Anal, von Phil 2, 5-11* (VB I), 69; Pannenberg, *Das Glaubensbekenntnis* (1972), 78ss. Volver al texto.

[30] D. Wiederkehr, en *Mysterium Salutis* III/1, 552 llega a la misma "analogía" (la imitabilidad de lo que no se puede imitar), aunque desde un ángulo bastante diferente, es decir, Jesús debe todo a su Padre, y el hombre debe todo a su Creador. Desde el punto de vista cristológico, se trata de la "activación de una *relación* creatural por una relación divina" (555). Volver al texto.

2. La conciencia de misión de Jesús

[1] J. Guillet, "Jésus avant Pâques" en *Les Ouatrefleuves 4* (París: Seuil, 1975), 37. Volver al texto.

[2] Como intenta obstinadamente A. Vögtle, cf. nota 30 supra. R. Guardini sostuvo constantemente que no puede haber una psicología de Jesús; cf. *Die menschliche Wirklichkeit des Herrn* (Würzburg, 1958), 119. Volver al texto.

[3] "Tous sont indispensables". C. Duquoc, *Christologie, Essai dogmatique* I (París: Cerf, 1972), 129. Volver al texto.

[4] "Wege zum Selbstbewusstsein Jesu" en *BZ* (1968), 161-72. Esto no excluye la posibilidad de que pudiera haber predicho explícitamente aspectos concretos de su sufrimiento venidero, basándose en su visión profética (cf. su predicción de la caída de la Ciudad Santa). Para la opinión de que el propio Jesús pronunció el dicho igualmente "vago" de Marcos 9:31 ("El Hijo del Hombre será entregado [por Dios] en manos de los hombres"), cf. R. Pesch, "Die Passion des Menschensohnes" en R. Pesch y R. Schnackenburg (ed.), *Jesus und der Menschensohn* (Friburgo, 1975), 176ss. Volver al texto.

[5] D. A. Frövig tiene razón en su idea principal aquí, "Das Sendungsbewusstsein Jesu und der Geist" en *Beiträge zur Förderung christlkher Theologie* 29/3 (Gütersloh, 1924), aunque muchos detalles sean cuestionables, como lo es su conclusión de la "filiación

adopcionista": es decir, antes de su bautismo, Jesús era consciente de una vocación única; después de él, sabía que era el Mesías (245-46). Volver al texto.

[6] W. Kasper, *Jesus the Christ* (Burns & Oates / Paulist, 1976), 253. Sobre la unidad de persona y función en Cristo, 240s. Tenemos un postulado a priori que no puede ser dotado de coordenadas psicológicas; esto significa que no tenemos acceso a una "psicología de Jesús" exhaustiva. Hace sólo unos decenios esto se consideraba una verdad evidente; muchos exégetas parecen haberla perdido de vista hoy. Volver al texto.

[7] Lo muestra muy bien J. Galot, *La Conscience de Jésus* (Duculot-Lethielleux, 1971), 76ss. En consecuencia, no podemos aceptar la separación radical de la fórmula de la misión y la fórmula Padre-Hijo, como sugiere Juan p. Miranda en "Die Sendung Jesu im vierten Evangelium" en *SBS* 87 (1977). Volver al texto.

[8] W. Marchel, *¡Abba, Père! La Prière du Christ et des Chrétiens*, Anal. Bibl. 19 (Roma, 1963). Volver al texto.

[9] A. Feuillet, "Les Ego eimi du quatrième évangile" en *RSR* 54 (1966), 5-22. H. Zimmermann, "Das absolute Ego eimi als die neutestamentliche Offenbarungsformel" en *BZ* (1950), 271-76. H. Mühlen, *Der Heilige Geist als Person*, 2ª ed. (1966), 89: "Cuando Jesús pronuncia el 'Yo soy', por tanto, está revelando inicialmente, no a sí mismo, sino al Padre". Volver al texto.

[10] Cf. nuestro estudio de hace muchos años, "Fides Christi" en *Sponsa Christi* (Einsiedeln: Johannesverlag, 1960), 45-79. Desde entonces: P. Alfaro, "Fides in terminologia biblica" en *Gregorianum* (1961/3); E. Grässer, *Der Glaube im Hebräerbrief* (Marburg, 1963); F. Malmberg, Über *den Gottmenschen* (Herder, 1960), 114; R. Schäfer, *Jesus und der Gottesglaube* (Tübingen, 1970), sobre el cual, cf. Thüsing, Christologie, 168s; también H. de Lubac, *Augustinisme et théologie moderne* (Aubier, 1965), 129s, 132. Volver al texto.

[11] En muchas presentaciones judías contemporáneas de Jesús, su "fe" se presenta como la fe perfecta del Antiguo Testamento, por ejemplo, en Scholem Ben Chorin, *Bruder Jesus. Der Nazarener in jüdischer Sicht* (Múnich, 1967). Como Martin Buber, Ben Chorin dice: "La fe de Jesús nos une; la fe en Jesús nos separa". A este planteamiento se opone F. L. Lentzen-Deis, "Der Glaube Jesu. Das Gottesverhältnis Jesu von Nazareth als Erfüllung alttestamentlichen Glaubens" en *Trierer theol. Zft.* (1971), 141-55, en el que el autor, tras demostrar en qué se diferencia Jesús de los doctores de la ley, los maestros de sabiduría y

los profetas apocalípticos, llega a la conclusión de que Jesús mostró a sus seguidores que el Dios de Israel era digno de su fe; a partir de la Pascua, los discípulos se dieron cuenta de que su fe en el Antiguo Testamento se había cumplido. Cf. P. Hünermann ("Gottes Sohn in der Zeit" en *QD* 72 [Herder 1975], 132, nota): "Es precisamente en su camino terreno donde Jesús se muestra como Hijo de Dios, al tener una fe perfecta en Yahvé y nutrirse de la voluntad de Dios. . . . En cada situación alcanza el conocimiento y la comprensión de sí mismo por referencia a Dios; sólo así se hace inteligible para los demás". Cf. J. Guillet, *Jésus-Christ hier et aujourd'hui* (París: DDB, 1963), 119-20; G. Martelet, *L'Au-delà retrouvé, Christologie des fins dernières* (París: DDB, 1974), 115s.

La literatura protestante sugiere a menudo que, aunque la fe de Jesús es el modelo para los cristianos, no es cualitativamente diferente de la suya. Por ejemplo, G. Ebeling en una serie de escritos: *Das Wesen des christlichen Glaubens* (Tübingen: Mohr, 1959); "Jesus und der Glaube" (1958) en *Wort und Glaube* (1960), 203ss; "Die Frage nach dem historischen Jesus und das Problem der Christologie" (1959), *ibid.*, 300ss, cf. sec. IIA, 2(b) supra. Sobre el lugar de "Jesús como testigo de la fe" que se convierte en "fundamento de la fe" en el corpus de la teología de Ebeling, cf. W. Greive, "Jesus und der Glaube. Das Problem der Christologie G. Ebelings" en *Kerygma und Dogma* 22 (1976), 163-80. Sobre Bultmann y Fuchs, cf. "Fides Christi", 61ss, y F. Gogarten, *Was ist Christentum*? (1956), 36; también *Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit* (1953) de este último, 49-64, etc. Volver al texto.

[12] Textos en H. de Lubac (véase la nota 10). Volver al texto.

[13] *De docta ignorantia* 3:12. Volver al texto.

[14] K. Rahner, "Reflexiones dogmáticas sobre el conocimiento y la autoconciencia de Cristo", *Investigaciones teológicas* (Londres y Baltimore, 1966), 193-215; H. Riedlinger, *Geschichtlichkeit und Vollendung des Wissens Christi, QD* 32 (Herder, 1966), 148-53. Volver al texto.

[15] Véanse los demás ejemplos aducidos en H. Riedlinger (nota 14 supra), 65 (nota) y toda la sección 58-71. Pero dice con razón: "Si el Padre amoroso le muestra todo lo que él mismo hace, esto implica automáticamente que el Jesús terreno tiene una visión ininterrumpida de todo lo real" (69). Volver al texto.

[16] *S. Th.* III, a, 2 ad 1. Volver al texto.

[17] *S. Th.* III, 12, 2 ad 2: scientia in Christo fuit semper perfecta secundum tempus. Volver al texto.

[18] *S. Th.* III, 12, 3 c y ad 2. Esto es en respuesta a la objeción de que "parece más noble recibir el conocimiento de un maestro que adquirirlo a través de los sentidos, porque en la mente del maestro el contenido intelectual (las *species intelligibiles*) está plenamente realizado (*in actu*), mientras que en los objetos de los sentidos están sólo en la condición de posibilidad (*in potentia*)." Volver al texto.

[19] *La Réciprocité des consciences* (París: Aubier, 1942). Sobre otros enfoques contemporáneos similares, cf. M. Nedoncelle, *Vers une philosophique de l'amour et de la personne* (París: Aubier, 1975), 235-39. Volver al texto.

[20] Si, de niño, Jesús no hubiera conocido su verdadera identidad, "entonces, en los albores mismos de las impresiones sensoriales conscientes, habría comenzado a desarrollarse en el niño una conciencia del yo puramente humana, una conciencia del yo en la que, como cada uno de nosotros, se habría considerado necesariamente a sí mismo como un ser humano existente en "autonomía". Este tipo de experiencia puramente humana de sí mismo le habría llevado por mal camino y habría contradicho el hecho de su unidad con el Padre. Y en el momento en que su vida interior tomó conciencia de su personalidad divina, habría significado no sólo un desarrollo ascendente, sino un hiato en su conciencia." R. Haubst, "Ober das Seelenleben des Kindes Jesus" en *Geist und Leben* 33 (1960), 411. Volver al texto.

[21] No tenemos acceso a la vida interior del Niño antes de su nacimiento. Por tanto, debemos ser prudentes a la hora de aceptar las afirmaciones tradicionales sobre la conciencia, la visión de Dios y la vida de oración de Jesús mientras estaba en el seno de su Madre (cf. Tomás, *S. Th.* III, q 34, Pío XII, *Mystici Corporis*), extrapoladas en gran parte de Hebreos 10:4-7, pero basadas también en consideraciones a priori. Basándose en 1 Cor 15,45, R. Haubst postula que la vida interior del "segundo Adán celestial" debía ser ante todo espiritual y secundariamente de los sentidos: esto es poco probable. Por otra parte, debemos tomar en serio las reflexiones de Gustav Siewerth, quien afirma que incluso la "presencia en sí" del alma espiritual (como la constante actualidad de las funciones de los sentidos, tal como la describe Tomás) es algo que no tiene un comienzo concebible, una forma especial de despertar, que, a falta de conceptos y palabras, no podemos distinguir de nuestro despertar a una conciencia de sí en un mundo de cosas y semejantes. "Incluso el reposo del embrión en el útero, en el calor psíquico del vientre de la vida, no es un proceso

inconsciente, vegetativo, sino un proceso psíquico experimentado de profunda profundidad. . . . De este modo, madre e hijo no constituyen una mera unidad física, sino una comunidad de vida y amor que implica a todas las capas sensibles de la psique": Siewerth, *Metaphysik der Kindheit* (Einsiedeln: Johannesverlag, 1957), 24. Volver al texto.

[22] *Mystici Corporis*, DS 3812; S. Tromp, *De Christo Capite Mystici Corporis* (Roma, 1960), 148-58. Volver al texto.

[23] Este sería el lugar para desarrollar y criticar un planteamiento cristológico central de Maurice Blondel, cuya esencia puede adivinarse al menos en una frase de una carta al barón von Hügel: "Si usted me pregunta cómo es posible que la humanidad de Cristo no sea abrumada por la luz divina ni fundida por el calor de la llama divina, mi respuesta es que todas nuestras naturalezas humanas escudan la suya [servent d'écran à la sienne]. De este modo, al igual que nosotros existimos a través de él, él existe a través de nosotros y es literalmente el "Hijo del Hombre". Así también, si la creación entera adquiere su consistencia en el conocimiento perfecto y en la voluntad amorosa de Cristo, Cristo tiene su realidad especial en que toda vida y todo ser creado se funde universalmente en el suyo" (Carta del 19 de febrero de 1903, en Marlé, *Au coeur de la crise moderniste* [París: Aubier, 1960], 135-36). Blondel hace el mayor hincapié posible en la inclusión de toda conciencia creada en la de Cristo (tema sobre el que volveremos), pero a nuestro juicio lo hace demasiado en el marco de la doctrina tradicional del conocimiento de Cristo y demasiado poco en la perspectiva de su misión. Cf. Claude Troisfontaines, *Le Christ lien suhstantiel dans les premiers écrits de M. Blondel* (tesina, Roma, 1963). Volver al texto.

[24] M. Nédoncelle, "Le Moi du Christ et le moi des hommes à la lumière de la réciprocité des conciences" en *Problèmes actuels de christologie* (ed. Bouësse-Latour; París: DDB, 1965), 201-26. Cf. 205: "Filtra lo que procede de ellas y elimina lo que es impuro", lo que no significa que evite ser tentado, pues, según la Carta a los Hebreos, conoce nuestras tentaciones desde dentro. Sin embargo, su tentación es distinta de la nuestra, ya que es "sin concupiscencia" (207). Volver al texto.

[25] Véanse las hermosas observaciones de M. J. Nicolas, "Les Mystères de la vie cachée du Christ" (en la citada colección de artículos), 81-100. En la p. 94 insiste en que el concepto de "pobreza" debe aplicarse al conocimiento de Jesús. En la p. 94, insiste en que el concepto de "pobreza" debe aplicarse al conocimiento de Jesús. Volver

al texto.

[26] DS 25, 27, 28, 29, 30, 44 (*dia-ek*), 46 (*dia-ek*), 48 (*dia-ek*), 63 (*de-ex*), 61 (quem peperit Maria *ex* S.), 72. Volver al texto.

[27] DS 11, 12, 14, 17, en 19: natum ex Spiritu Sancto et ex . . 21, 22 y 23: et (variante: ex), 42 (*ek-kai*), 150 (*ek-kai*). Volver al texto.

[28] DS 10, 13, 15, 16, 61, 62. Volver al texto.

[29] DS 40, 41, 42, 55 (se refiere a María), 60 (ídem). Volver al texto.

[30] DS 41, 50 (se refiere a María, no al Espíritu), 51 (ídem), 76 (ídem). Volver al texto.

[31] Esto no se contradice con la expresión activa de Filipenses 2,7 (*morphēn doulou labōn*), porque va precedida directamente por el *heauton ekenōsen* que expresa su renuncia al poder y porque va seguida de dos pasivas ("naciendo a semejanza de los hombres", "hallándose en forma humana"). Los verbos activos del Prólogo del Evangelio de San Juan ("la luz verdadera. . . venía al mundo"; "habitó entre nosotros") se rigen por el *ho logos sarx egeneto* central; el "llegó a ser" de este último sólo indica la nueva situación en la que entra el sujeto. Según Ireneo, es Dios Padre (por medio del Espíritu) quien encarna al Hijo: los ebionitas "no comprenderán que el Espíritu Santo entró en María y el poder del Altísimo la cubrió con su sombra, por lo cual el que nació de ella es llamado santo, Hijo del Altísimo, del Padre de todos, *qui operatus est incarnationem eius et novam ostendit generationem" (Adv. Haer.* V, 1, 3, PG 7, 1122). Por otra parte, no se puede decir que el Logos, "puesto que es Dios, que procede del Padre", haya "ungido y santificado él mismo el templo [de su carne] por medio de su propio Espíritu Santo" (Cirilo de Alejandría, *In Joh.* 11, 11: PG 74, 557). Lo que podemos decir es que Jesús, como hombre, ha "recibido el Espíritu en nuestro nombre para santificar toda nuestra naturaleza" (*ibid.*, 5, 2; PG 73, 756).

Muchos de los Padres consideran que el Hijo se encarna a sí mismo (según Proverbios 9,1: sapientia aedificavit sibi domum): Hilario (PL 9, 800C), Ambrosio (PL 16, 786D, 787A, 884B), Agustín (De Spiritu et littera: PL 38, 1097), León (PL 54, 209A, 231B). Volver al texto.

[32] *Mysterium Salutis* III/2, 513-44 (n.b., en p. 530, línea 3, léase S. *Th.* III, no I); *Una Mystica Persona*, 2ª ed. (Paderborn: Schöningh, 1967), 518: Jesús, "el origen creador de su naturaleza humana"; *Der Heilige Geist also Person*, 2ª ed. (Paderborn: Schöningh, 1966), 186 (6, 12, 2), 206-14. (En la p. 212, sostiene, con Santo Tomás, "que en el orden de la naturaleza el envío del Hijo es anterior al envío del Espíritu Santo; pues, incluso dentro de la Trinidad, la procesión del

Espíritu Santo sigue naturalmente a la del Hijo. . . ." "Además debemos decir que la gratia habitualis en Cristo no es causada por la presencia del Logos en cuanto persona de su humanidad, sino en cuanto él mismo es el origen del Espíritu Santo"). ¿No habría que concluir de ello que Jesús se "unge" realmente a sí mismo, en contradicción con todas las analogías de la unción en el Antiguo Testamento, así como con el texto del Nuevo? Por ejemplo, Hch 10,38 y Lc 4,18; cf. también los pasajes patrísticos citados en Mühlen, *Der Hl. Geist*, 175-76. Volver al texto.

[33] *Jesús el Cristo* (Burns Oates / Paulist, 1976), 251. Volver al texto.

[34] *Ibídem*, 251-52. Sobre la relación entre Jesús y el Espíritu, cf. Olegario González de Cardedal, *Jesús de Nazaret, Aproximación a la Cristología* (Madrid: BAC 1975), 555-80. Volver al texto.

[35] Así lo subraya explícitamente F. Malmberg, *Ein Geist-Ein Leib* (Friburgo, 1960), 136. Volver al texto.

[36] Jean Mouroux, en su capítulo sobre "La conciencia de Cristo y el tiempo" en *Le Mystère du temps* (París: Aubier, 1962), 119, resume la relación entre la conciencia, la misión y el tiempo de Jesús de una manera que está en completa armonía con nuestra propia visión: "Cristo es, pues, *en el tiempo*, el Ser que *trasciende* el tiempo, pero *se expresa verdaderamente* a través del tiempo. Puesto que el ser-en-el-tiempo se basa en la misión y ésta en la Procesión eterna, la misión es, en sí misma, manifestación; pero puesto que es aceptando su misión como se despliega el ser-en-el-tiempo de Cristo, su misión es la medida [mesure mesurante] de su manifestación temporal, de su conciencia del tiempo [conscience tempo-ralisante], de su actividad en el tiempo [l'activité temporalisée], en resumen, de todo el tiempo de Cristo". En otro lugar ("Propositions sur la conscience du Christ et le temps" en la colección ed. Bouëssé-Latour, 179-200), Mouroux desarrolla la idea con más detalle; partiendo de la paradoja de toda conciencia humana, que es a la vez temporal y supratemporal, muestra la capacidad única de la conciencia de Jesús para unir eternidad y tiempo en su consentimiento a su misión -y ni el consentimiento ni la misión tienen ningún comienzo concebible (183, 186). La síntesis de la entrega y la misión fundamenta la conciencia de misión. Mouroux dice que el punto de síntesis permanece "abandonado" por encima de la conciencia cotidiana (*ibid.*., 194, *Mystère du temps*, 111), y H. Riedlinger lo critica porque amenaza con crear una "especie de conciencia escindida" entre un saber sin función en el "vértice del alma" y el saber cotidiano (*Geschichtlichkeit und Vollendung des Wissens*

Christi, 143-44); en mi opinión, este peligro puede evitarse si consideramos que la "autoconciencia no objetiva de Jesús" (K. Rahner) puede interpretarse a sí misma, a medida que avanza su experiencia vital, de un modo cada vez más objetivo y, por tanto, cada vez más en términos de conciencia cotidiana. Volver al texto.

37 Véanse los textos presentados por Piet Smulders en *Myst. Sal.* III/1, 392ss. Smulders advierte a los lectores de la necesidad de una interpretación prudente, al igual que J. Liebaert, "Christologie bis zum Konzil von Chalcedon" en *Handbuch d. Dogmengeschichte* III/1a (1965), 21s. Volver al texto.

38 Sobre las diversas formas de Cristología del Espíritu: A. Grillmeier, *Christ in Christian Tradition*, 2ª ed. (Londres y Oxford, 1975), 1988ss. Volver al texto.

39 Para una interpretación de este pasaje, cf. H. Schlier, *Der Römerbrief* (Herder, 1977), 23-27; H. Schlier, "Zu Röm 1, 3f." en *Cullmann-Festschrift* (1972), 207-18. Volver al texto.

40 En la terminología de *La Gloria del Señor* VII, 115-61. Volver al texto.

41 Sobre la doctrina ortodoxa del Espíritu, cf. P. Evdokimov, *L'Esprit saint dans la tradition orthodoxe* (París, 1969). Volver al texto.

42 S. *Th.* III, 10, 1: Anima Christi totam essentiam Dei videt, non tamen earn comprehendit, quia non totaliter cam videt, non ita perfecte sicut visibilis est. En 10, 2, Tomás dice que, en el Logos, el alma de Cristo lo ve todo, excepto ciertas cosas que son solum in potentia divina. Sin embargo (10, 3), "lo que el alma de Cristo conoce en el Logos es infinito". Además, como los ángeles y los profetas, tiene un conocimiento infuso que no necesita la verificación de los sentidos (III, II, 1-2). Pero como el conocimiento por experiencia es una perfección humana, Tomás supone en la *Summa* (12, 2 - contrariamente a su opinión anterior-) que Cristo poseía tal conocimiento, aunque considera que la *conversio sperierum intelligibilium inditarum ad phantasmata* no es necesaria en sí misma. Ya hemos señalado anteriormente que rechaza la idea de que Jesús fuera enseñado por sus semejantes (12, 3).

En su amplio estudio "Die Lehre der hochmittelalterlichen Theologen von der vollkommenen Erkenntnis Christi" en *Freib. theol. Studien* 89 (Herder, 1971), Jan T. Ernst traza con minucioso detalle el desarrollo de esta doctrina en la Edad Media, registrando el ligero giro hacia el conocimiento experiencial como un gran paso adelante. De interés es el tema del "uso" (utile) que algún conocimiento particular

puede tener para la tarea de Cristo (ministerium), que surge en la Alta Edad Media. Cf. (en Ernst, 72-73) Roberto de Melun y Anselmo (*ibid.*, 56) y las Sentencias de Klagenfurt (*ibid.*, 56), mientras que en Pedro Lombardo esta perspectiva desaparece, *ibid.*, 91. Volver al texto.

[43] Ernst, 157. E. Gutwenger, *Bewusstsein und Wissen Christi* (Innsbruck: Rauch, 1959), sigue la línea de Buenaventura, evaluada positivamente por J. Ratzinger en *München. Theol. Zft.* 12 (1961), 78-81, y críticamente por H. Riedlinger, 141. Según Ernst (158-59), Buenaventura cree realmente que el alma de Jesús obedece a lo que Dios (es decir, el Logos) le "muestra"; no adquiere conocimiento siguiendo intuiciones propias. De todos modos, Buenaventura abandona más tarde esta distinción (164). Volver al texto.

[44] *Kath. Dogmatik* III/1, 104-50. Volver al texto.

[45] *Ibídem*, 108. Volver al texto.

[46] *Ibídem*, 109. Aquí, contrariamente a la "tendencia especulativa del pensamiento griego" y de la escolástica hacia el ser y la esencia, se insiste en la necesidad de dar al "devenir" un valor superior (113). Dios mismo es "perfección en virtud de su propio acto" (14). Volver al texto.

[47] "La medida de la perfección interior y exterior [es decir, del conocimiento de Jesús] residía en el *fin* próximo de la Encarnación, . . a saber, crear la posibilidad del *mérito*, por el cual la humanidad debería reconciliarse con Dios. El conocimiento en el alma humana de Jesús durante su vida terrena puede considerarse tan perfecto como sea compatible con el propósito de la *misión* terrena de Cristo" (110). "Lo que rigió la perfección del conocimiento de Jesús fue la medida en que puso a disposición el mérito redentor mediante la obediencia libre y la lucha victoriosa" (131). En cuanto al evidente conocimiento de Jesús sobre los corazones y el futuro, ¿era, se pregunta Schell, "un conocimiento radiante e ilimitado de toda la realidad en el pasado, el presente y el futuro, un conocimiento que surgía de su visión de Dios? ¿O no fue, más bien, un conocimiento intensa y extensamente perfecto de toda la realidad, en general y en particular, tal como era necesario para la *tarea* de la vida terrena de Jesús? Fue esto último" (140). Y puesto que su misión le llevó a las más diversas situaciones y ambientes humanos, era indispensable que se produjera también "un cambio en la conciencia y en sus imágenes cognoscitivas. Pero esto sería imposible si el intelecto estuviera lleno de un concepto perfecto y omnicomprensivo del mundo" (141). Así pues, "la finalidad de la llamada del Hijo del hombre" es el factor determinante (147). Volver

al texto.

[48] *Ibídem*, 116 y ss. Volver al texto.

[49] *Ibídem*, 127. Volver al texto.

[50] *Ibídem*, 129. Schell opta por la opinión que dice que Jesús sabía desde el principio que sería rechazado por Israel y consagrado a la Cruz, "pues su destino como sacrificio expiatorio también podía cumplirse en la oposición entre el poder mundial pagano y la nación mesiánica de Dios, Israel. Lucas 2:34 apoya la idea de que el Niño Jesús tenía una conciencia fundamental de que sería sacrificado por Israel, al igual que Mateo 5:12" (*ibíd.*). Schell considera que es "éticamente cuestionable sugerir" -como han hecho escritores protestantes recientes- "que, aunque Jesús era Dios, como hombre fue llegando gradualmente a la realización de su vocación mesiánica y de su personalidad divina" (130). Volver al texto.

[51] *Ibídem*, 130. Volver al texto.

[52] *Ibídem*, 131, 132, 136. Volver al texto.

[53] *Ibídem*, 139. "Si Jesús tuvo desde el principio una conciencia tan clara de sí mismo, de tal manera que, como dice Schell. . dice, gozaba de pleno conocimiento de la vida interior de Dios y de sus planes salvíficos, las polémicas contra la visión que Jesús tenía de Dios pierden en gran medida su sentido". H. Riedlinger, *Geschichtlichkeit und Vollendung des Wissens Christi, QD* 32 (Herder, 1966), 110. Volver al texto.

[54] Schell, 106. Volver al texto.

[55] J. Guillet sobre la escena del bautismo: "No se dice que Jesús, con sus ojos humanos, viera al Padre, sino sólo que vio abrirse los cielos y descender sobre él el Espíritu. Lo que el Espíritu le trae es el Padre. Es en el Espíritu donde encuentra al Padre, donde vive vuelto hacia el Padre": "Bapteme et esprit" en *Lumen vitae* 16 (26 de marzo de 1956), 95-96. Volver al texto.

[56] J. Mouroux, *Le Mystère du tempi* (París: Aubier, 1962); cf. también A. Durand, "La Science du Christ" en *NRTH*\ (1949), 497-503. Para una crítica: J. Galot, *La Conscience de Jésus* (Duculot-Lethellieux, 1971), 148 y ss., y Riedlinger, 142-44. Volver al texto.

[57] Éste es el peligro con Riedlinger. Por el contrario, véase la acertada observación de Haubst, supra, 175, nota 20, y de Schell, supra, nota 50. Volver al texto.

[58] Mouroux, *Le Mystère du temps*, 104-9. Volver al texto.

[59] Galot (véase la nota 56), 182. Volver al texto.

[60] *Ibídem*, 152-68. A pesar de todas las reservas que podamos sentir

sobre las fórmulas soteriológicas de J. Moingt, podemos estar de acuerdo con lo que dice sobre el Crucificado: "No es necesario que se sienta responsable ante Dios de todos los hombres; es necesario y suficiente que sea consciente de haber recibido de Dios una misión que implica a la totalidad de la historia. . . . Jesús ofrece su muerte a Dios por todos los hombres al sacrificar su vida a su misión. . que tiene un alcance universal". *Mort pour nos péchés* (Bruselas, 1976), 153. Volver al texto.

61 "Nec libertas nec pars libertatis est potestas peccandi": Anselmo, *De libertate arbitrii* I (Schmitt I, 208, 11), siguiendo a Agustín: "Multo quippe liberius erit arbitrium quod omnino non poterit servire peccato": *Enchir*. 105 (PL 40, 281). Así en Santo Tomás: "Unde maior libertas est in angelis qui peccare non possunt quam in nobis qui peccare possumus": S. *Th*. I, 62, 8 ad 3. Volver al texto.

62 Felix Malmberg, Über *den Gottmenschen, QD* 9 (Herder, 1960), 115-22. Volver al texto.

63 E. Przywara, *Demut, Geduld, Liebe. Die drei christlichen Tugenden* (Düsseldorf: Patmos, 1960). Volver al texto.

64 *S. Th*. 1, 43, 1. Volver al texto.

65 *S. Th*. 1, 43, 5-7. Volver al texto.

3. La misión: El aspecto de ser

1 El excéntrico franciscano Déodat de Basly escribió una "cristología dramática" (*La Christiade française*, 1927) y varios artículos sobre el tema (1928 y 1938), en los que el Dios trino y el *assumptus homo*, Jesús, rivalizan en mostrar mayor amor. Lamenta que se haya introducido el concepto de "persona" en la cristología; en su opinión, lo ha confundido todo. No podemos seguir la teoría dramática que él propone (la obra de su alumno L. Seiller se incluyó en el Índice en 1951); por otra parte, debemos tener sumo cuidado al manejar el concepto de "persona". Volver al texto.

2 Gilbert de la Porrée (siguiendo a muchos aristotélicos) distingue entre la "singularidad" que es un atributo de todo ser existente, por el cual todos esos seres están en "conformidad" unos con otros, y la "particularidad" que descansa en la disimilitud parcial de las cualidades del individuo con las de todos los demás seres (*Expos, in Boeth. de Trin*. 1, 5, ed. Haring [1966], 144, 55; 67). Como dice Tomás: "licet hoc singulare vel illud definiri non possit, tamen id quod pertinet ad *communem rationem* singularitatis definiri potest" (*S. Th.*

29, 1 ad 1). Cf. la primera sección de la *Phänomenologie des Geistes* de Hegel (1832), 73-84. Volver al texto.

[3] *Lib. de praedicabilibus* tr. 4, c 7 (*Obras*, ed. Jammy, I, 49). Volver al texto.

[4] Cf. Marius Victorinus, *Defin.* en P. Hadot, *Marius Victorinus* (1971), 355, 16; Casiodoro, *Inst. 2*, 3, 14. Volver al texto.

[5] Roger Bacon, *Op. inedita*, ed. R. Steele (Oxford, sin fecha), 2, 96. Volver al texto.

[6] *L'Unité du Christ* (París: Beauchesne, 1939), 337. Por supuesto, en el ámbito de la individuación natural, tenemos un sentimiento desarrollado de lo que, en el mundo postcristiano, se denomina "personal". Los sujetos conscientes están en la historia, y los hechos históricos son únicos; aparecen en escena personalidades individuales llamativas; elegimos a un "tú" particular para amarlo de un modo especial; y así sucesivamente. Pero estos individuos "únicos" ("Goethe", "Mozart", "Tiziano", etc.) se reconocen siempre como tales dentro de una esfera de realidad común compartida a nivel natural, cuyas posibilidades inherentes se expresan de forma "única" en tal o cual individuo. Una vez más, es natural que el sujeto consciente elija su propia "misión" en la vida (dándole así sentido), su propio modo de ser-para-los-otros y de ser-para-algo; pero esta elección tiene en cuenta, por una parte, las propias capacidades del sujeto (sus talentos) y, por otra, las oportunidades y empleos disponibles en el entorno del sujeto, etc. La combinación de estos dos aspectos es algo puramente mundano; es profundamente diferente de la vocación cristiana. El creyente no puede poner a Jesús entre las grandes "personalidades" formativas (como hace Jaspers, junto con tantos otros que han comparado a Jesús con los fundadores religiosos o con Sócrates, etc.); porque en Jesús discernimos una cualidad que no puede ser aprehendida por la "empatía" y el "entrenamiento cognitivo", sino que exige la respuesta específica de la fe. Jesús nos convoca a creer en él, primero indirectamente y finalmente directamente, puesto que es el Revelador del Padre, la Palabra de Dios. Una de las principales tareas de nuestra *Estética (La Gloria del Señor)* era demostrar la diferencia entre los fenómenos histórico-interiores (incluso religiosos) y la epifanía de Dios en Jesús. Volver al texto.

[7] Véase *Theo-Drama* II, 316-34. Volver al texto.

[8] *Die Grundlehren derchristlkhen Dogmatik ah Wissenschaft* (1827),381. Uno de los temas fundamentales de M. Blondel es que los sujetos conscientes sólo pueden considerarse personas de manera imperfecta e

incipiente. Véase, por ejemplo, su carta a von Hügel del 22 de marzo de 1900 (Marie, 39 y ss.). Agustín expresó lo mismo cuando dijo que Dios habita en el centro más profundo del alma, inaccesible a ella porque es esencialmente superior a ella. Volver al texto.

[9] No es éste el lugar para ofrecer siquiera un esbozo de las controversias cristológicas. La mejor presentación hasta la fecha es la obra de Aloys Grillmeier *Christ in Christian Tradition* I: *From the Apostolic Age to Chalcedon*, ed. revisada (Londres / Oxford: Mowbrays, 1975); los vols. II y III (hasta el siglo VIII). Para el período posterior a Calcedonia, véase el estudio de J. Meyendorff, *Le Christ dans la théologie byzantine* (París: Cerf, 1969), y W. Elert, *Der Ausgang der altkirchlichen Christologie* (Berlín, 1957). Volver al texto.

[10] Meyendorff (102) muestra lo difícil que les resultó a los defensores de Calcedonia adaptar la terminología trinitaria (elaborada inicialmente por los capadocios) a la cristología. Gregorio Nacianceno observa (PG 37, 180AB) que la relación entre "persona" y "naturaleza" en la Trinidad se *invierte* precisamente en el caso de la cristología. Volver al texto.

[11] Cf. *De officiis* 1, 107: intelligendum est duobus quasi nos a natura indutos esse personis, quarum una communis est ex eo quod omnes participes sumus rationis,. . . altera autem quae singulis est tributa. Volver al texto.

[12] M. Nédoncelle, "Prosōpon et persona dans l'antiquité classique. Essai de bilan linguistique" en *Rev. Sc. Rel.* (Estrasburgo, 1948), 277-99; esta ref., 298. Volver al texto.

[13] Heinrich Dörrie, "Hypostasis. Wort- und Bedeutungsgeschichte" en *Nachr. d. Akad. d. Wiss. Göttingen, Philol.-hist. Klasse* (1955/3), 35-92. Volver al texto.

[14] Curt Arpe, "Substantia" en *Philologus* (1940), 65-78. Volver al texto.

[15] Pero sí influye en la doctrina de la Trinidad: F. Picaret, "Hypostases plotiniennes et Trinité chrétienne" en *Annuaire de l'Ecole pratique des hautes études, Sect. des sc. rel.* (1917), 1-52. La lucha contra el arrianismo no fue sino la superación de la tentación griega hacia la doctrina de las emanaciones. Cf. F. Ricken, "Nikaia als Krise des altchristlichen Platouismus" en *Phil. u. Theol.* 44 (1969), 321-42; A. Grillmeier, "Hellenisierung-Judaisierungdes Christentums" en *Mit Ihm und in Ihm* (Herder, 1975), 423-88 (con refs.). Volver al texto.

[16] Sócrates da una excelente descripción de la vaguedad de este término en su informe del Sínodo: *H. E.* 7 (PC 67, 388-96). Volver al

texto.

[17] "Zur Entstehung und Geschichte des trinitarischen Personbegriffs" en *ZNW* 52 (1961), 1-39. Desconocía este estudio cuando escribí *Theo-Drama* I, 22-23. Cf. también Grillmeier, *Christ in Christian Tradition*, 216. Volver al texto.

[18] *Adv. Prax*. 11, 7-10 (PL 2, 166C). Volver al texto.

[19] Basilio, *Ep*. 210, 3 (PG 32, 768-77). Los sabelianos debieron apoyar su modalismo en el método literario de la prosopografía. Volver al texto.

[20] "Su racionalidad se funda en el principio de diálogo de la exégesis prosopográfica, que a su vez se basa en última instancia en los principios racionales del debate" (Andresen, 39). Volver al texto.

[21] Reinhard Hübner ha escrito varios estudios sobre este tema; véase su *Die Einheit des Leibes Christi bei Gregorvon Nyssa* (Diss., Bonn; Leiden: Brill, 1974); "Gregor von Nyssa als Verfasser der sog. Ep. 38 des Basilius", en *Epektasis, Mélanges patristiques offerts au Card. J. Daniélou* (París: Beauchesne, 1972). Se esfuerza por demostrar el trasfondo estoico de *la ousia* en Basilio, mientras que Gregorio de Nisa ve *la ousia* como una *deutera ousia* abstracta, totalmente a la manera de los peripatéticos. Es dudoso, sin embargo, que Gregorio fuera consciente de esta oposición, es decir, que se diera cuenta claramente de que era aristotélico en este punto; por el contrario, se puede demostrar que está influido por el pensamiento estoico en muchos lugares (cf. Hübner, *Die Einheit*, 152ss.). Este problema es de menor importancia para el asunto que nos ocupa. Volver al texto.

[22] Basilio tampoco utiliza el concepto estoico de *ousia* en todo el texto; sólo recurre a él cuando trata con Eunomio (Hübner, "Ep. 38", 482-84). Volver al texto.

[23] Grillmeier, 375. En cada caso, por supuesto, al emplear estos conceptos inadecuados, los Padres en cuestión *pretenden* el misterio que es abrazado por la fe; así pueden acercarse a él incluso cuando usan herramientas imperfectas de pensamiento. Así, en Basilio, el *idiotēs* se llama en realidad un modo de poseer la Divinidad (más tarde se llama *tropos tēs hyparxeōs, idiotētes hypostatikoi*; cf. G. L. Prestige, *God in Patristic Thought* [Londres: S.P.C.K, 1952], 245ss.); para Gregorio Nacianceno, las Personas son *ta hōn hē theotēs: Poem. dogm*. 20, 3 (PG 37, 414A); *Or*. 39, it (PG 36, 345D). Volver al texto.

[24] *Ad Theophilum adv. Apolinar*. (PG 45, 1275CD). Sobre ideas similares en Hilario, cf. Grillmeier, 399. Volver al texto.

[25] Donde el alma preexistente de Jesús se adhiere firmemente al

Logos y, como recompensa por su amor, "es ungida con el 'aceite de la alegría' (es decir, de la divinidad)"; a diferencia de los profetas y apóstoles, su alma está impregnada de divinidad como lo está el hierro por el fuego: *Peri Archon* II 6, 6 (Preuschen, 145). Similarmente en Metodio (Liebaert, 54) y quizás también en Pablo de Samosata. Volver al texto.

[26] A menudo se le cita afirmando dos hipóstasis, pero Marcel Richard, en su "L'Introduction du mot 'hypostase' dans la théologie de l'incarnation" en *Mél. Sc. Rel.* (Lille, 1945), 5-32, esta ref, 22s, demuestra que se trata de una calumnia apolínea. Volver al texto.

[27] A. Grillmeier, "Das scandalum oecumenicum des Nestorius" en *Mit Ihm und in Ihm*, 263. Volver al texto.

[28] *Ibídem*, 270. Volver al texto.

[29] *Ep. 46 ad Succens. 2*, 5 (PG 77, 245A, 244D). Volver al texto.

[30] *C. Arriano*. III, 30 (PG *26*, 388A). Volver al texto.

[31] *Or. ad dominas* 31 (PG 76, 1228C). Volver al texto.

[32] Cf. Grillmeier, *Cristo en la tradición cristiana*, el capítulo titulado "La contribución occidental", 392-413. Volver al texto.

[33] Así describe Grillmeier lo que los eruditos suelen llamar "neocalcedonianismo", sin que exista un acuerdo común sobre el significado preciso y el alcance del movimiento: "Der Neu-Chalkedonismus" en *Mit Ihm und in Ihm*, 371-85. Volver al texto.

[34] Como es el caso de muchos monofisitas, en particular Severo de Antioquía, que se aferraron a la ortodoxia de Cirilo sin estar dispuestos a aceptar mejoras en su vocabulario. Cf. Joseph Lebon, "La Christologie du mono-physisme syrien" en Grillmeier-Bacht, *Chalkedon I* (1951), 425-580. Al igual que Cirilo, Severo se aferra a la fórmula "de dos naturalezas" (no *en* dos naturalezas); nocionalmente (*kat' epinoian*) pueden distinguirse en Cristo dos naturalezas o hipóstasis, pero "*ousia*" es siempre lo común a varios individuos, mientras que la unidad de Cristo es única e incomparable. No obstante, según Severo, es posible decir que lo que es único en Cristo participa plenamente de la *ousia* de Dios y de la *ousia* del hombre. Volver al texto.

[35] Cf. J. Meyendorff (nota 9 supra), 91 y ss.; Meyendorff muestra también que la idea expresada en la fórmula no era nueva. Volver al texto.

[36] *Ibídem*, 95. Volver al texto.

[37] Las obras genuinas son "Contra Nestorianos et Eutychianos" (PG 86, 1267-396), "Treinta Capítulos" contra Severo (*ibid.*, 1901-16) y el "Epilysis" (*ibid.*, 1916-46). Volver al texto.

[38] J. Meyendorff, 85, con referencias. Volver al texto.

[39] Sus obras: "Adv. Nestorianos" (también contra los origenistas) (pg 86, 1399-768) y "C. Monophysitas" (pg 86, 1769-901). Volver al texto.

[40] Textos disponibles en mi *Kosmische Liturgie,* ed. *id*. (1961), 220. Volver al texto.

[41] *De Duabus Naturis* c 3 (PL 64, 1343C); análogamente Casiodoro: "Persona. . hominis est substantia rationalis individua suis proprietatibus a consubstantialibus coeteris segregata" (PL 70, 66). Volver al texto.

[42] Tomás, S. *Th*. I, 29, 1, obj. 1; *Depot*. 9, 2, obj. 1; aquí Tomás (siguiendo a Boecio) es siempre consciente de los orígenes de la máscara escénica y del "papel": 1 d. 23, 1, ic; S. *Th*. I, 29, 3, obj. 2. Volver al texto.

[43] C. *Acephalos disputatio* (PL 67, 1167-254). Volver al texto.

[44] *Ibídem*, 1239B. Volver al texto.

[45] "Las diferentes teorías propuestas para resolver el problema de la ausencia de persona humana en Cristo. . se elaboran dentro de una ontología de la naturaleza y. . . intentan caracterizar a la persona como un elemento de esa naturaleza: la propiedad de independencia o de totalidad, el modo de subsistencia o incluso la existencia de la naturaleza": J. Galot, *La Personne du Christ* (Duculot-Lethielleux, 1968), 26. Sobre el concepto escolástico de persona: H. Mühlen, *Der Heilige Geist als Person*, 2ª ed. (Münster: Aschendorff, 1966), 33-44. Volver al texto.

[46] Por lo cual la idea rectora es que toda naturaleza creada permanece "abierta" a Dios y ha de perfeccionarse más allá de sí misma. Blondel insistirá en esta idea. Del mismo modo C. S. Lewis: somos "personas embrionarias incompletas. . . . La verdadera personalidad está por delante. . . y su clave no está en nosotros mismos": *Fern-Seed and Elephants and Other Essays on Christianity* (Fontana / Collins, 1975), 23. Toda la vocación teológica de Egide Van Broeckhoven consistía en encontrar en Dios la persona de su prójimo: Georges Neefs, *Vriendshap in God, het Levenscharisma van E. V. B*. (Brujas: Emaús, 1974). Es evidente que no podemos afirmar, sobre la base de esta apertura por nuestra parte -siendo sujetos conscientes-, que nuestra naturaleza tenga pretensión de realizarse sobrenaturalmente. Cuando K. Rahner describe la antropología como una "cristología deficiente", y cuando B. Welte dice que "el fundamento más íntimo de *la physis* humana y de la *hipóstasis* humana [que Welte interpreta como "estar presente en y para uno mismo"] se

retira al ámbito del misterio" y en esa medida es "quodammodo divinum" (*Chalkedon III*, 62s.), es sabio añadir que la realización de la naturaleza en Dios le es inaccesible: la naturaleza no tiene derecho a ello (*ibid.*.., 67-71). Volver al texto.

47 Opinión sostenida por Tomás: "Persona. . . significat quamdam naturam cum quodam modo existendi. . . ." Este *modus* "est dignissimus, ut scilicet aliquid sit per se existens": *De pot.* 9, 3. Volver al texto.

48 *Jesús el Cristo*, 242. Volver al texto.

49 Aquí, donde la cuestión es Cristo, el Dios-hombre, y la humanidad, podemos dejar de lado la cuestión de los ángeles. Según Tomás, cada uno de ellos es una especie distinta y, por tanto, "quién es" se define cualitativamente a partir de su creación. Pero como eran criaturas libres que tuvieron que optar libremente por Dios-cf. de Lubac, *Surnaturel* (1046)-su vocación no puede corresponder a su constitución inicial. Cf. la parte final del presente volumen. Volver al texto.

50 Ya hemos indicado que este theologoumenon se refleja en la teología patrística: nosotros, que somos (meras) imágenes de Dios, somos vistos como "asumidos" por Cristo, la Imagen arquetípica; así alcanzamos la "semejanza" perfecta. El tema es constante, desde Ireneo pasando por Orígenes (donde el Logos es la Imagen primigenia de todos los *logikoi*) hasta Máximo y Juan Damasceno. Volver al texto.

51 Przywara se basó en un texto del IV Concilio de Letrán que se encuentra alterado en la nueva edición de Denzinger. Lo que leyó fue lo siguiente "Inter Creatorem et creaturam non potest *tanta* similitudo notari, quin inter eos maior sit dissimilitudo notanda". La *tanta* sobre la que Przywara ponía tanto énfasis ("in tanta similitudine maior dissimilitudo": "*por grande que sea* la semejanza -incluso por agencia sobrenatural- la desemejanza es *aún mayor*") ya no aparece en el DS 806. No es casualidad que Przywara nunca elaborara una cristología. Cf. Przywara, art. "Analogia Entis" en *LThK*, 2ª ed., con abundantes referencias. Volver al texto.

52 En *analogia attributionis*, el contenido de un *analogatum princeps*, que contiene el concepto en plenitud, se transfiere a un segundo; así, el concepto se aplica a este último sólo por una relación externa. En *la analogía proporcional*, ambas entidades, al compararse, muestran similitud en la diversidad. En *la analogía proporcional*, ambas entidades son incomparables per se, pero cada una exhibe una proporción interna que proporciona la base para una comparación; así, la criatura

tiene una relación de no identidad con su ser contingente, y Dios tiene una relación de identidad con su ser absoluto. Pero esta proporcionalidad entre Dios y la criatura no afecta al hecho de que la criatura debe todo su ser (tanto esencia como existencia) a Dios, por *analogia attributionis*. Volver al texto.

[53] Cf. *Theologie der Geschichte* (Einsiedeln: Johannesverlag, 1959), 53s. Volver al texto.

[54] Cf. *Kosmische Liturgie*, 2ded. (Einsiedeln: Johannesverlag, 1961), 81 y 161. Volver al texto.

[55] Scientia enim Dei Deus est, et idcirco nihil creatum et temporale ei potest aequari. Scientia ergo hominis assumpti non potest scientiae Dei aequari, quia neque omnino ulla creatura, si ad naturam divinitatis fiat collatio: F. Anders, *Die Christologie des R. v. M. mit Teilausgahe seiner Summa* (Paderborn, 1927), 40. Volver al texto.

[56] . . quia homo assumptus divinae substantiae aequari non potest, quasi diceret: Multum quidem in scientia tua proficio, sed cam tamen plene capiendam non pertingo (PL 186, 811). Volver al texto.

[57] *Les Disputationes de Simon de Tournai*, ed. J. Warichez (Lovaina, 1949), 245. J. Warichez (Lovaina, 1932), 245. Citado de Jan T. Ernst, "Die Lehre der hochmittelalterlichen Theologen. ." en *Freib. theol. Studien* 89 (Herder, 1971). Volver al texto.

[58] 3, d 1, q 1, a 1, obj. 3, donde cita las palabras de Hilario (*De Trin*. 1, 19): comparatio terrenorum ad Deum nulla est. Volver al texto.

[59] 3, d 1, a 1, q 1, ad 4. Volver al texto.

[60] 3, d 1, q 1, obj. 2: inter unibilia est aliqua proportio; finiti ad infinitum nulla est proportio. Obsérvese que en estos pasajes el principio de "no proporción" se utiliza bien en la "objeción", bien como máxima tradicional; esta última, sin embargo, sólo expresa un aspecto de la *analogia entis*: le falta el aspecto de "semejanza". Volver al texto.

[61] Ex se mamfestum est, infiniti ad finitum proportionem non esse: *De docta ignor*. lib. 1 c 3. 1, c 3. Para otros textos de Cusano, cf. R. Haubst, *Die Christologie des Nikolaus von Kues* (Herder, 1956), 12, nota 3: habla así en un sermón: "Finiti ad infinitum nulla est proportio, sed tuae humanitatis ad creaturas est symbolica concordantia", nota 5. Volver al texto.

[62] Otras negaciones en Haubst (nota anterior), 126, nota 40. Volver al texto.

[63] *den Gottmenschen, QD* 9 (Herder, 1960). "Porque la autodependencia de la criatura crece (no disminuye) en presencia del poder creador de Dios" (3 5). "Cuanto más radicalmente una criatura

es 'de Dios' y, por tanto, está unida a Dios, tanto más llega a ser 'ella misma y se realiza en su distintividad" (46). E incluso si, a la manera tomista, consideramos la jerarquía de los seres puramente en el contexto del mundo, podemos ver que cuanto más ascendemos en la escala de los seres, menos está determinada la forma de estos seres por la materia y "más es gobernada, dotada y elevada la materia por la forma". De este modo preciso, la unión se hace cada vez más interior porque, naturalmente, un ser superior posee una unidad superior" (43). Dios, por tanto, que se entrega a sí mismo en todo acto de creación, tenía que entregarse de forma concluyente mediante una autocomunicación última para que el ser más autodependiente *ante* él fuera él mismo. En ese caso, "un acto ordinario de creación" se mostraría como "desde el principio una especie de modo deficiente de esa autocomunicación superior por parte de Dios" (47) que tiene lugar en la adopción de la humanidad de Jesucristo. Volver al texto.

64 Or. 45, 28 (PG 36, 661C); *Or*. 45, 19; 22; 28 (*ibid.*, 649C; 653A; 661D). Volver al texto.

65 DS 262. Volver al texto.

66 DS 401. Volver al texto.

67 C. *sermonem Arianorum* 8, 6 (PL 42, 688). Volver al texto.

68 No podemos entrar en una discusión detallada de las categorías apropiadas para pensar la unidad de la persona de Cristo en la analogía de sus naturalezas. Nos limitaremos a señalar que la teoría extrema que dice que en Jesús hay "un solo ser [yo]", es decir, el de su naturaleza divina, que activa su existencia creatural, fue propuesta por Tomás (3, d6, q2, a 2; *Quodl*. 9, a 3, S. *Th*. III, 17, 2 ad 2: illud esse aeternum Filii Dei quod est divina natura, fit esse hominis, inquantum humana natura assumitur a Filio Dei in unitate personae); sin embargo, en la *Quaestio disp. de Unione Verbi incarnati* (cuya fecha se discute), habla de otro modo (a 4): Est autem et aliud esse huius suppositi,. . . inquantum est temporaliter homo factum, quod esse etsi non sit esse accidentale,. . . non tamen est esse principale sui suppositi, sed secundarium. Los tomistas estrictos, como A. Patfoort, O.P., *L'Unité de l'être dans le Christ d'après s. Thomas: A la croisée de l'ontologie et de la christologie* (París: Desclée, 1964); véase también su "L'Enseignement de s. Thomas sur l'<*esse*> du Christ" en Bouëssé-Latour, 101-28, se esfuerzan por explicar este último texto en términos de un cambio temporal de opinión. Es cierto que esta doctrina se acerca involuntariamente al monofisitismo, como muchas de las afirmaciones de los Padres sobre la humanidad de Cristo "divinizada"

pero no transformada en divinidad (Gregorio de Nisa, Cirilo, Hilario). Es también la aplicación a la cristología de la doctrina filosófica (neotomista) de la distinción real entre esse y essentia, importando a la cristología todos sus problemas heredados.

M. de la Taille, en su ingeniosa teoría de la "Actuation créé par acte incréé" en *RSR* 18 (1928), 253-68, cf. "Entretien amical d'Eudoxe et de Palemède sur la grâce d'union" en *Rev. Apol.* 48 (1929), 5-26, 129-45, intentó refinar la doctrina tomista mostrando que el acto de ser increado del Logos se comunica a la esencia humana de Jesús y activa esta última en su persona, convirtiéndola en una existencia humana que es esencialmente un principio de unión con el acto divino infinito. A esto, F. Malmberg objeta que la existencia humana debe ser algo más que una mera *dispositio consequens* que adapta su ser a ser la humanidad del Logos (Über *den Gottmenschen*, QD 9, 32). Introduce así una variante de la teoría de De la Taille: la autocomunicación del Logos implica en realidad la creación de la naturaleza humana (los límites se describen en la p. 47), ya que esta autocomunicación por parte de Dios es lo más elevado, el epítome trascendente de todo acto de creación. Todo otro acto de creación es, pues, un caso menor de esta instancia suprema.

Sin embargo, es también el caso más elevado de esa autocomunicación de gracia de Dios a una criatura que alcanza su culmen en la visión beatífica. Se han establecido muchos paralelismos entre *la unio hypostatica* y la *unio gloriae* (K. Rahner, "Some Implications of the Scholastic Concept of Uncreated Grace", *Theological Investigations* I [1961], 319-46). Pero, particularmente dada la oscuridad permanente del término "gracia creada", esto no nos ayuda a clarificar la analogía del ser que persiste dentro de la unión de la gracia incluso en sus formas más elevadas. La "divinización" (en Cristo y mediante una participación en él) nunca puede expresar toda la relación entre el ser divino y el creado. Ni siquiera el hecho de que hayamos "nacido de Dios" (Jn 1,13) y, por tanto (sobre todo según Eckhart), seamos atraídos por la "salida" del Hijo del Padre, puede alterar la verdad de que somos criaturas y no el Logos eterno. Sin embargo, a pesar de la inconmensurabilidad, existe una analogía entre el engendramiento del Hijo y la creación libre y soberana de las criaturas por Dios. Esta analogía puede servir de puente tanto para el "hacerse criatura" del Hijo como para nuestro "renacer" (Jn 3,3.7). Al fin y al cabo, la distancia inconmensurable no significa que el mundo creado esté alejado de su origen; las gradaciones en la "imagen" que el

mundo creado tiene de Dios (*vestigium-imago-similitudo*) muestran que no es así. Luego la analogía trinitaria permite también al Hijo, sin abolir la *analogia entis*, hacer simultáneamente dos cosas: representa a Dios ante el mundo -pero al modo del Hijo que considera al Padre como "mayor" y a quien debe eternamente todo lo que es- y representa al mundo ante Dios, siendo, como hombre (o más bien, como el Dios-hombre), "humilde, bajo, modesto, dócil [*tapeinos*] de corazón" (Mt 11,29). Sobre la base de estos dos aspectos, unidos en una analogía permanente, el Hijo puede asumir su única y unitaria misión. Esta misión consiste en representar la autoridad del Padre ante los hombres y representar el pecado de los hombres ante Dios, el Juez, logrando su expiación, junto con sus "hermanos", ante el Padre.

Un rasgo de la cristología juanina arroja luz sobre lo anterior. Mientras que el Prólogo proclama solemnemente a Jesús como la Palabra de Dios, en Juan 5:30 dice: "según *oigo*, juzgo" (cf. 8:38). Habla de Dios y escucha a Dios; escucha de Dios la Palabra que él *es*. Esto tiene un matiz nestoriano, pero debe entenderse a la luz de lo que hemos dicho sobre la "inversión trinitaria": ahora habla, por el Espíritu, desde el Padre, como Verbo y como Aquel que escucha. Por eso, la palabra que pronuncia en su misión puede asumir un carácter (por así decir) autónomo, hipostatizado: "No he venido a juzgar al mundo. . . . El que me rechaza y no recibe mi palabra tiene un juez; la palabra que yo he pronunciado será su juez en el último día" (Jn 12,47s). Volver al texto.

4. Inclusión en Cristo

[1] El tema del perfeccionamiento de la misión de Cristo en el fin del mundo se encuentra en Orígenes (*In Lev. hom.* 7) y Gregorio de Nisa (*In illud: Quando sibi subiecerit omnia. . . ,* PG 44, 1304-25). Para otros textos, véase E. Mersch, *Le Corps mystique du Christ*, Mus. Less., Sect. Theol. 28 (Bruselas, 1925), I, 460-62. Sobre Orígenes: M. Eckart, *Das Verständnis von 1 Kor 15, 23-28 bei O.* (Diss. Gregoriana, 1962; extractos impresos Augsburgo, 1966). Volver al texto.

[2] Fue Bérulle quien más profundamente experimentó y expresó esta apertura de un "ámbito", a partir de la identidad (divina) del "yo" y de la misión en Jesús: "Hay dos capacidades admirables en Jesús: una por la que se hace capaz. . de la plenitud de la Divinidad y de la igualdad con Dios, pero con dependencia. La otra es una capacidad de su alma que él contiene en sí mismo, en su autoridad, en su poder. Porque si él

es la capacidad de Dios, cuánto más lo es la de sus criaturas. . una capacidad contenedora, conservadora, protectora". *Nous devons nous loger en Jésus Christ (Oeuvres*, 1644), 801, 849. Volver al texto.

[3] Agustín, *En. in ps. 30*, n. 3 (PL 36, 231): "Vino para aceptar el oprobio y dar el honor, para aceptar el sufrimiento y dar la salvación, para sufrir la muerte y dar la vida". "Venit . . accipere hie quod hie abundat: opprobria, flagella, colaphos, sputa in faciem. . crucem, mortem. . . . Ad talia commercia venit. . . . Dedit remissionem peccatorum. . . . Mortuus est pro te . . . ¿Quid promisit? Ut vivas cumillo": *En. in ps. 148*, n. 8 (PL 36, 1942). Volver al texto.

[4] No es simplemente la "carne" que está unida a la Persona divina, como sugeriría el engañoso modelo Logos-sarx de los Padres (Apollinarius). Volver al texto.

[5] *Theo-Drama* II, 389 y ss.; cf. *Theo-Drama* I, 533 y ss. Volver al texto.

[6] Textos en E. Mersch I, 416. Partiendo de los Padres griegos, L. Malevez, en un célebre artículo, demostró la inclusión de todos los sujetos humanos conscientes (incluso a nivel natural) en todo portador de naturaleza humana. Al hacerlo, rechazó explícitamente el platonismo y mantuvo la doctrina aristotélico-tomista según la cual la naturaleza de la especie subsiste en los individuos: "L'Eglise dans le Christ, Etude de théologie historique et théorique" en *RSR* 25 (1935), 257-91, 418-40. Para ilustrar su tesis ("cada hombre incluye virtualmente en sí a todos los hombres", 431), cita el fenómeno del autor que crea, a partir de sí mismo, los personajes dramáticos más diversos y opuestos (cf. *Theo-Drama* I, 268ss.); o el del lector que, a partir de su comprensión de las potencialidades de la naturaleza humana, puede "comprender" lo mismo a un Don Quijote que a un Sancho Panza. Según Malevez, a partir de la "no limitación dinámica de una forma material" (que es, por tanto, "dinámicamente universal") podríamos "hablar de una inclusión de toda la especie en Cristo en virtud de su sola humanidad" (436). Esto no es más que el fundamento natural de una inclusión más real, sobrenatural, en virtud de su misión. Volver al texto.

[7] "El principio de nuestra vida actual, para todos los hombres, es Adán. Por tanto, en cuanto a nuestra naturaleza, todos constituimos un solo hombre, ya que cada uno es, por así decirlo, un miembro de la especie." Teodoro de Mopsuestia, *In Gal 3, 28* (PG 68, 905). Volver al texto.

[8] Para Ireneo, cf. *Epideixis* 34 (donde procede del Logos que todo lo realiza al efecto omnímodo de su redención: traza el signo de la Cruz

sobre todas las cosas). Atanasio habla a menudo del Logos, en el que todo es creado y que, por tanto, lo llena todo como un cuerpo, adoptando una "carne" individual; pero a través de esta carne, en virtud de su propia dignidad, "tiene poder sobre toda carne" (cf, por ejemplo, *De incarn*. 41, PG 25, 168C-69B; C. *Avian*. II, 81, PG 26, 317, etc.). Orígenes puede tomar como punto de partida el hecho de que el Logos está unido a toda la Iglesia; así (a fortiori, aunque de manera más excelente) puede estar unido a la humanidad de Cristo (C. *Gels*. 6, 48, *Sources chrétiennes* 147, 300). Cercano a Ireneo es el pensamiento de Gregorio de Nisa: en la "economía de su muerte", el Logos, que llena todas las cosas, imprime el signo de la Cruz en todas las cosas (*Gran Catecismo* 32, PG 45, 112BC). Volver al texto.

[9] *De Incarn*. 9 (PG 25, 112BC). Volver al texto.

[10] *En Joh*. 12, 1 (PG 74, 700). Volver al texto.

[11] *Ibídem*, 1, 9 (PG 73, 157). Volver al texto.

[12] C. *Avian*. III, 22 (PG 26, 368-69); cf. C. *Arian*. III, 34 (*ibid.*, 397). Volver al texto.

[13] ". . . haciendo de toda carne su casa al tomar sobre sí la carne de uno". *De Trin*. II, 25 (pl to, 67). Volver al texto.

[14] *En Mat*. 4, 12 (PL 9, 935). Volver al texto.

[15] *En Sal* 91, 9 (PL 9, 499). Volver al texto.

[16] Numerosas referencias en Mersch I, 491-502. Volver al texto.

[17] PG 86, 1749D-1752; J. Meyendorff, 98-105; L. Bouyer, *Le Fils éternel* (París: Cerf, 1974), 404-5. Volver al texto.

[18] A. Grillmeier, *Cristo en la tradición cristiana*, 376; Hübner, *Die Einheit des Leibes Christi bei Gregor von Nyssa* (Diss. Bonn; Leiden: Brill, 1974), 212-31. Volver al texto.

[19] *De fide orthod*. Ill, 6 (PG 94, 1008). Fue Metodio quien primero se acercó a la idea, en la tercera oración de su *Symposion*; aunque allí el Segundo Adán es simplemente equiparado al Primer Adán colectivo. Expresiones equívocas se encuentran también en Hilario ("naturam in se universae carnis assumpsit", *De Trin*. II, 16, PL 10, 409C), Crisóstomo, Cirilo de Alejandría, Teodoro el Estagirita (PG 99, 332D-333A). Volver al texto.

[20] *Dt. Werke* I, 420; sobre este tema: A. M. Haas, "Nim dîn selbes war" en *Dokimion* 3 (Friburgo: Univ.-Verlag, 1971), 21, y esp. 52-63. Sobre la transición histórica entre los Padres y Eckhart: P. Delhaye, *Une Controverse sur l'âme universelle au IX. siècle* (Namur, 1950); más bibliografía en Haas. Volver al texto.

[21] Eckhart parece entender esto estrictamente en términos de

individuación natural; apenas parece conocer la idea de que el individuo adquiere la condición de persona en Cristo. Cf. Haas 47: Está claro "que, según Eckhart, . . . no puede haber ninguna cuestión de autoconocimiento relativa al yo individual. En Eckhart, el alma. . . no debe reconocerse a sí misma en absoluto, ya que tiene que dejar de lado todo lo propio". Volver al texto.

[22] Aquí podemos dejar que Richard Rothe represente a muchos otros escritores. Según Rothe, la organización del universo debe mantenerse unida por el "individuo central del universo, que es absoluto y posee una conciencia creatural. Hay que pensar en él como un individuo colectivo, es decir, la unidad absoluta y personal de los individuos representativos y conscientes centrales de todas las distintas esferas de la creación", a saber, Cristo: *Dogmatik* I (1870), 246. Ya en 1838, Goschel había hablado de la "personalidad arquetípica", del "individuo central" a través del cual debemos dejarnos personificar (*Beiträge zur spek. Phil.* ..). J. A. Dorner le siguió. Para más referencias, véase E. Günther, *Entwicklung der Lehre von der Person Christi* (1911), 154, 188, 190 (Liebner), 194 (Ebrard), 221, 223 ss. (Rothe), 237, 405 (I. T. Beck). Volver al texto.

[23] *De fide orthod.* Ill, 7 (PG 94, 1009AB). Volver al texto.

[24] *Adv. Haer.* V, 1, 1 (PG 7, 1121). Sobre la cuestión de si el acontecimiento decisivo de la salvación es la Encarnación o la Cruz, cf. J.-P. Jossua, *Le Salut. Incarnation ou Mystère pascal* (París: Cerf, 1968). Sobre el problema de este *commercium*, cf. M. Herz, "Sacrum commercium" en *Münchn. theol. Studien*, Syst. Abt. 15 (Munich, 1958). La expresión *admirabile commercium* procede de una antífona de la liturgia romana de Navidad del siglo V, pero resume la enseñanza constante de los Padres y parece estar más directamente influida por el Concilio de Éfeso. Proclus de Constantinopla (m. 446) es el primero, en Oriente, en usar *to phrikton synallagma* (PG 65, 688D) -sin duda aludiendo a una expresión ya familiar- y *to sōtērion synallagma* (*ibid.*, 68 1A). Agustín habla de la *mira commutatio* y de la *divina commercia (En. 11 in ps* 30, s 1, 3, PL 36, 231, cf. el pasaje citado más arriba, "Inclusión en Cristo", nota 3); León Magno (influido por Agustín) habla de *commutatio mirabilis* y *commercium salutare (Sermo* 54, *de pass. Dni* III, PL 54, 321A). La expresión "intercambio" se refiere sobre todo a los acontecimientos de la Pasión (o de la Encarnación, con la Cruz como meta), pero también puede referirse a la Eucaristía; Tertuliano (*Apol.* 39, 1) la llama *sancta commercia* (Herz, 280). Volver al texto.

[25] C. *Arian.* I, 69 (PG 26, 293). Volver al texto.

[26] *C. Arriano*. III, 34 (PG 26, 397). Volver al texto.

[27] *De Erin*. I, 11 (PL 10, 33). Volver al texto.

[28] *En Rom* 6:6 (PG 74, 796); y Orígenes, enfáticamente, *en Joh*. 10:20 (PG 14, 370-71). Volver al texto.

[29] *En Rom 6,6* (PG 66, 801). Volver al texto.

[30] C. *Eunom*. III, 10 (Jaeger II, 293-94). Volver al texto.

[31] *A gar aproslēpton atherapeuton* (PG 37, 181). Volver al texto.

[32] *Or*. 30:6 (PG 36, 109). Volver al texto.

[33] *Quod unus sit Christus* (PG 75, 1325). Volver al texto.

[34] *Tesauro* 24 (PG 75, 397). Volver al texto.

[35] Por supuesto, el Nuevo Testamento no puede y no nos proporcionará una doctrina plenamente formada de la "representación". Lo que el Nuevo Testamento podía proporcionar era lo siguiente: (1) una narración de la Pasión formulada con profunda y, por así decirlo, litúrgica reverencia, acompañada de referencias al Antiguo Testamento; (2) una colección (incluida alguna interpretación) de dichos dispersos de Jesús, que muestran claramente que era consciente de que estaba encaminado hacia la "hora" decisiva; (3) la fórmula *pro nobis*, que surgió inmediatamente después de la muerte de Jesús, es decir, antes de Pablo, y que Pablo retomó y desarrolló vigorosamente en una enseñanza que es bastante inconfundible. Por una parte, mostró cómo Jesús tomó sobre sí la "maldición" y el "pecado" del individuo y de toda la humanidad, y, por otra, subrayó la resultante solidaridad-en-salvación, de todos los hombres y de cada individuo, con Jesús. Esta solidaridad se realiza, no sólo porque se nos imputan los resultados ya obtenidos, sino porque se nos da una participación (una misión) en la obra redentora de Jesús (muriendo con él y resucitando con él). Aquí, de hecho, tenemos todos los elementos necesarios para una doctrina teológica de la "representación". Volver al texto.

[36] Además de Rahner, cf. Küng, Duquoc, Kessler, Schillebeeckx, Bouyer, etc. Por el contrario, nótese la apreciación sensible de Anselmo y las sugerencias hacia una comprensión moderna de la posición de Anselmo en W. Kasper, *Jesus the Christ*, 21 off., y en R. Haubst, *Vom Sinn der Menschwerdung. Cur Deus Homo* (Munich: Hueber, 1969), 59 y ss., 80 y ss. Volver al texto.

[37] *Cur Deus Homo* I, 12; II, 20 ("Qué grande y qué justa es la misericordia de Dios"). Volver al texto.

[38] De nuevo encontramos esto formulado con incomparable claridad y belleza por Teresa de Lisieux; cf. mi *Schwestem im Geist* (Einsiedeln:

Johannesverlag, 1970), 250ss, con referencias al Nuevo Testamento. (ed. inglesa: *Two Sisters in the Spirit* [San Francisco, Ignatius Press 1992]). Volver al texto.

[39] Y no sólo para individuos particulares. Cf. el argumento de Agustín contra los pelagianos: la humanidad, en Adán, manifiesta una solidaridad en el pecado; por eso Jesús debe actuar por todos, como individuos y como comunidad. Textos en Mersch, II, 66ss. Volver al texto.

[40] Cf. *TWNT* VIII, 510-18: "*hyper*" (Riesenfeld); Y. Congar, *Un Peuple messianique* (París: Cerf, 1975), 122-25 (con bibliografía y una discusión sobre *hyper*). Volver al texto.

[41] S. *Th.* III; qq 48-49. Sobre la historia de la teoría de Anselmo: J. Rivière, *Le Dogme de la rédemption* (París, 1905); R. Haubst, "Satisfaktionslehre einst und heute" en *Trierer theo. Zft* 80 (1971), 88-109; sobre las distintas formas en que puede formularse: F. Lakner, "*Satisfaktionstheorien", LThK*, 2ª ed., IX, 341-43. Volver al texto.

[42] Esto prevalece en Lutero, pero también en Karl Barth (Jesús es rechazado por Dios en lugar de todos los pecadores elegidos por él: *Dogmática de la Iglesia* II/2, 165m, 346 ss.; también IV/1, 211 ss.), y en W. Pannenberg, *Grundzüge der Christologie* (Gütersloh: Mohn, 1964), 28VS-88. Volver al texto.

[43] Citamos aquí sólo una de las muchas experiencias y declaraciones relevantes de Adrienne von Speyr: "En la actualidad, la carga del pecado está tan en primer plano que no sé si soy hombre o mujer. Es una pérdida más de mi identidad. Debo volver al espíritu del pecado, a su esencia oculta. El Hijo es el Hijo único del Padre. Como hombre entre otros, es un individuo. Pero en el sufrimiento alcanza una zona que está más allá de su individualidad. Se le identifica como Hijo único, pero quien no le conozca como tal no podrá saber quién es. Y como (en la Cruz) devuelve cada vez más su ser filial al Padre, de modo que, cada vez más, es puramente hombre, se pierde de algún modo en el anonimato de una naturaleza humana generalizada. Cuando es flagelado, carga sobre su cuerpo el pecado del hombre y de la mujer, que se convierte así en un cuerpo "generalizado". ¿Seguirá el Padre reconociéndole y distinguiéndole, una vez que se haya sumergido en este estado anónimo?". (*Nachlasswerke* IX, 442). Volver al texto.

[44] Como ha subrayado M. Nédoncelle en su "Le Moi du Christ et le moi des hommes", Bouëssé-Latour, *Problèmes actuels de Christologie* (1965), 201-26. Volver al texto.

[45] E. Mersch II, 220. Volver al texto.

[46] *Emiedrigung und Erhdhung bei Jesus und seinen Nachfolgern*, 1ª ed. (1955), 4; también en *Jesús el Cristo*. Volver al texto.

[47] "Zur Frage der Erforschung derneutestamentlichen Christologie" en *Kerygma und Dogma* I (1955), 141. Volver al texto.

[48] "Hay buenas razones para afirmar que Jesús no sólo preveía su propia muerte, sino que también la veía como algo que tenía lugar por el bien de los demás; probablemente la veía como una condición previa necesaria para la llegada del reino de Dios y para su propia entronización como Hijo del Hombre. . . . Dios mostró su amor por nosotros en que, siendo pecadores, Cristo murió por nosotros; lo que *realmente* ocurrió en estos acontecimientos es algo que el historiador, *en cuanto* historiador, no puede decirnos. . . . La investigación no puede probar ni negar que *este* ser humano sea el Hijo de Dios, el Verbo hecho carne". N. A. Dahl, "Der historische Jesus als geschichtswissenschaftliches und theologisches Problem", en *Kerygma und Dogma* (1955), 122 y ss. Volver al texto.

[49] Así se desprende de toda la orientación del libro de M. Hengel *Der Sohn Gottes* (Tübingen: Mohr, 1975). Volver al texto.

[50] "Die Anfänge des christologischen Credo" en *Zur Frühgeschichte der Christologie, QD* 51 (Herder, 1970), 22. Cf. *ibíd.*, 48: "El *hiper hēmōn* explícito se refiere al punto crucial de toda la historia del ser de Jesús, a su muerte. . y a su exaltación. . o a su misión como tal. . . . El "para nosotros" expone el ser mismo de la persona de Jesús, que a su vez constituye esa historia." Todo nuestro argumento no podría exponerse de forma más sucinta. Volver al texto.

[51] E. Schweizer, *Erniedrigung*. .; E. Lohse, *Märtyrer und Gottesknecht. Untersuchungen zur urchristlichen Verkündigung vom Sühntod Jesu* Christi (Gotinga: Vandenhoeck und Ruprecht, 1963); L. Ruppert, "Jesus als der leidende Gerechte?" en *SBS* 59(1972), frente a J. Roloff, "Anfange der soteriologischen Deutung des Todes Jesu" en *NTS* 19 (1972-73), 38-64. Naturalmente, para ser comprendido, todo acontecimiento debe presuponer *alguna* comprensión previa. Esto también se aplica en el caso de la muerte de Jesús en la Cruz y su Resurrección (cf. sobre la Resurrección: K. Lehmann, *Auferweckt am dritten Tagnach der Schrift* [Herder, 1968], 159ss, 3 54ss). Pero esta comprensión previa e incipiente, aunque abre el camino a una comprensión más completa y explícita, no afecta a la *unicidad* del acontecimiento en sí. Esto es particularmente claro en el caso de la Resurrección, que tiene lugar de manera totalmente incomprensible en medio de la historia. Volver al

texto.

[52] H. Windisch, *Der zweite Korintherbrief* (1924, reimpresión 1970), 182. Volver al texto.

[53] P. Seidensticker, "Die neue Existenz der Glaubigen in der Sicht des Paulus" en *Gestalt und Anspruch des Neuen Testaments* (Würzburg: Echter, 1969), 55-71. Volver al texto.

[54] El artículo "Stellvertretung" en *Handbuch theol. Grundbegriffe* II (Munich: Kosel, 1963), 566. Volver al texto.

[55] Amplia bibliografía en F. Neugebauer, *In Christus. Eine Untersuchung zum paulinischen Glaubensverständnis* (Gotinga: Vandenhoeck und Ruprecht, 1961). Volver al texto.

[56] *Die neutestatnentliche Formel "in Christo Jesu"* (Diss., Marburgo, 1892); también su *Paulus* (1925). Deissmann considera la fórmula como "la marca del cristianismo de Pablo" (87). Volver al texto.

[57] Así, F. Büchsel adopta un tono agresivo cuando afirma que "¡La interpretación 'local' debe ser finalmente barrida!" en su "'In Christus' bei Paulus" en *ZNW42* (1949), 141-58. Volver al texto.

[58] O. Kuss, *Paulus*, 2ª ed. (Ratisbona: Pustet, 1976), 371. Volver al texto.

[59] Esbozado en Neugebauer, 10 y ss.; 18-33 contiene una revisión de la investigación desde Deissmann. Volver al texto.

[60] K. Deissner, *Paulus und die Mystik seiner Zeit* (Leipzig, 1918). Volver al texto.

[61] Tubinga, 1929. Volver al texto.

[62] L. Bouyer, *L'Eglise de Dieu* (París: Cerf, 1970), 363. Volver al texto.

[63] A. Oepke, artículo "*en", ThW* II, 538: lo "fundamental" (respecto a las fórmulas *en*) es la idea de Cristo como personalidad universal. Volver al texto.

[64] *De sacramentis*, lib 2, pars 2, c 2 (PL 176, 416). Volver al texto.

[65] Sobre esta cuestión, cf. la teoría escolástica desarrollada por la escuela de Salamanca y en particular por Nazario de Cremona: toda obra buena realizada por un miembro de Cristo extrae su virtud de la realización de la Cabeza, no porque la obra sea sólo de Cristo (opinión protestante), sino por la unión de Cristo con su Cuerpo, la Iglesia, de la que él es, por así decir, la hipóstasis (*tenet locum hypostaseos*). Textos en E. Mersch, II, 283-89. Mersch concluye que "la gracia que santifica a cada cristiano en sí mismo es inseparable de la gracia que le hace miembro del Redentor" (291). Para textos complementarios sobre el modo en que la creación es arrastrada a la unión hipostática de Cristo, cf. V. Warnach, "Kirche und Kosmos" en *Enkainia*

(Düsseldorf: Patmos, 1956), 170ss, en particular el de Scheeben: ". . . de modo que puede decirse que incluso según su humanidad todas las cosas se mantienen unidas y reposan en él, que por su unión hipostática con una naturaleza creada se ha convertido en la hipóstasis de toda la creación y la lleva sobre sus hombros": *Los misterios del cristianismo*, 7ª ed. (San Luis, Herder, 1961), sec. 61. Volver al texto.

66 Rom 8,29: Jesús es el "*prototokos* entre muchos hermanos" y Heb 1,6: ". . . cuando trae al mundo al *prototokos*". Es importante tener en cuenta aquí las asociaciones veterotestamentarias: los primogénitos pertenecen a Dios, y la ley exige que le sean sacrificados. Cf. F. Bonnefoy, *La Primauté du Christ* (Roma, 1959), 185. Por otra parte, el título de "primogénito" está estrechamente relacionado con el de "Hijo único" (*Unigenitus*: Jn 1,14.18.3.16.18; 1 Jn 4,9), como vemos en Rom 8,29, donde el "primogénito" es el "propio Hijo" de Dios (Rom 8,32). Volver al texto.

67 3 d 19, a 1, sol 1 ad 4. Volver al texto.

68 Esto lo pone claramente de manifiesto R. Hübner, *Die Einheit des Leibes Christi bei Gregor von Nyssa* (Diss., Bonn; Leiden: Brill, 1974), parte 1, caps. 2 y 4. Volver al texto.

69 Cf. Eugen Walter, *Christus und der Kosmos* (Stuttgart: Schwabenverlag, 1942). Volver al texto.

70 Cf. la diferencia en este punto entre F. Mussner, *Christus, das All und die Kirche* (Tréveris: Paulinus, reimpresión 1968), que niega que Efesios hable de un Cristo "cósmico" o de una Iglesia "cósmica" (167), y H. Schlier, que establece un acuerdo formal entre Efesios y las ideas helenístico-gnósticas en su "Christus und die Kirche im Epheserbrief" en *Beitr. z. hist. Theol. 6* (Tubinga, 1930) y, de forma más matizada, en su comentario a Efesios (1957). El hecho de que el cosmos infrahumano también pertenezca a Cristo da lugar a algo así como una teología de la naturaleza. Por supuesto, tal teología no pasa por alto al hombre, pues después de todo él es la suma y el sentido en el corazón del mundo cósmico; pero tampoco se origina en el hombre, como podemos ver, por ejemplo, en el gran esbozo de Teilhard de Chardin de una teología de la naturaleza. Sobre el modo en que el mundo material es asumido en la unidad con Cristo (Galatino, Catarino, Suárez, Cayetano), cf. E. Mersch II, 243-52. Cayetano hace la audaz afirmación de que todos los sufrimientos del mundo son "divinizados" a través de la Encarnación (Mersch II, 191-92). Volver al texto.

71 El trabajo más concienzudo sobre este punto disputado entre

"tomistas" y "escotistas" es el de Rudolf Haubst, *Vom Sinn der Menschwerdung* (Munich: Hueber, 1969). Él revela el verdadero comienzo de la controversia (Ruperto de Deutz, Honorio de Autun y particularmente Roberto Grosseteste, argumentando a favor de una predestinación "absoluta" en reacción a Anselmo, quien -supuestamente de manera unilateral- veía el pecado como la razón de la Encarnación: 116 ss.), y expone la equilibrada posición intermedia de Tomás y Buenaventura. También examina desapasionadamente los intentos modernos de Teilhard, Rahner, Welte y otros. Rechaza todas las doctrinas (sobre todo la doctrina escotista) que intentan distinguir una sucesión de varios "instantia" o "signa" (elementos) en la decisión de Dios de crear el mundo: esto es bíblica y teológicamente "intolerable" (169). Dios planifica el mundo en un instante eterno e indivisible, previendo la libertad del hombre y su caída, así como la recapitulación redentora e iniciadora de la gracia del universo en Cristo; nunca podemos decir que el mal en el mundo sea la "causa" de la Encarnación del Hijo. Dios sólo lo permite "en aras de un bien mayor", una forma de su entrega que, de otro modo, nos sería desconocida. Y todo ello tiene lugar en perfecta libertad; nunca podremos decir que Dios "quiso" la caída de la humanidad para poder revelar de forma visible esta forma última de su amor. Así, Haubst se opone a toda forma de "restricción cristológica" que (como Karl Barth [110 ss.], H. Kung en su *Justificación* [112 ss.] y, en ciertos lugares, K. Rahner [176]) da prioridad al orden de la gracia sobre el orden de la creación o pone un énfasis tan unilateral en la voluntad de Dios de entregarse en Cristo que la respuesta humana palidece hasta una relativa insignificancia.

Del mismo modo, G. Martelet ("Sur le motif de l'Incarnation" en Bouëssé-Latour, *Problèmes actuels de christologie*, 3 5-80; y cf. su "Theologie und Heilsökonomie in der Christologie der 'Tertia' " en *Gott und Welt* [Herder, 1964], II, 3-42) quiere trascender los dos puntos de vista, mostrando cómo la Escritura "crea una síntesis de lo aparentemente irreconciliable" (170): lo que tiene lugar primero es nuestra adopción como hijos, dentro del orden real del mundo: "No porque Cristo nos redima nos diviniza".

F. Malmberg comienza su Cristología (Über *den Gottmenschen, QD* 9) con la posición tomista, excluyendo toda especulación sobre hipotéticos órdenes del mundo, pero considera nuestra redención del pecado como el "bien mayor", la "meta más alta de la creación que la justicia original" (15). Con respecto a este orden concreto, puede

decir, con Tomás, que la gracia del Adán sin pecado era formalmente *participatio gratiae Christi Redemptoris* (19). Sobre este tema: E. Mersch, II, 239. En sus últimas obras, Agustín ve la predestinación de todos nosotros fundamentada en la de Cristo. Textos en Mersch II, 73-75. Volver al texto.

72 Sobre los diversos estratos de este pasaje, cf. H. Schlier, "Zu Rom 13f.", en *Cullmann-Festschrift* (1972), 207-18. Volver al texto.

73 Ante todo en la fórmula de fe de 1 Corintios 8:6: ". . . para nosotros hay un solo Dios, el Padre, de quien proceden todas las cosas y por quien existimos, y un solo Señor, Jesucristo, por quien son todas las cosas y por quien existimos". W. Thüsing, en su *Per Christum in Deum* (Münster: Aschendorff, 1965), 225-32, observa que el primer "por medio de quien" no debe restringirse a la mediación de Cristo en la creación; esto "sin duda está implícito en él", pero "no contiene la idea de mediación en la creación tan explícitamente como en Colosenses 1:16" (226). Lo primordial, según Thüsing, es el efecto que la salvación tiene sobre todas las cosas creadas por el Creador. El segundo "mediante el cual" lo demuestra, pues se refiere al retorno de todas las cosas (mediante la salvación) al Dios único (232). Por otra parte, hay fórmulas de misión en Pablo (Gal 4,4: "Dios envió a su Hijo, nacido de mujer. . ." y Rom 8,3: "enviando a su propio Hijo en semejanza de carne de pecado", cf. 8,32) que sólo pueden explicarse a partir de la idea de preexistencia. Volver al texto.

74 Esto explica cómo fue posible que la "carne" de Cristo fuera calificada de "celestial"; no necesitamos buscar explicaciones en el monofisitismo gnóstico o en las enseñanzas de los Aphthartodocetae. Apolinar (por muy erróneo que sea el resto de su cristología Logos-sarx) o sus discípulos habrán pensado en esta línea (que a la postre le implicó en la polémica de Gregorio de Nisa), pero también lo hizo Hilario cuando habló de la Iglesia elegida y dotada de gracia en la carne de Cristo (*In Ps* 91:9: PL 9, 499) y de nuestra resurrección en la carne de Cristo (*En Sal* 14,5.7: PL 9, 302); de hecho, ve garantizada su conexión con la humanidad al hacerse carne: "Non ille eguit homo effici,. . . sed nos eguimus ut Deus caro fieret et habitaret in nobis, id est, assumptione carnis unius interna universae carnis incoleret" (*De Trin*. 2, 25: PL 10, 67). Por supuesto, teologemas como éste son engañosos y (particularmente en el caso de Hilario) han llevado a conclusiones insostenibles. Volver al texto.

75 En esto coinciden teólogos tan diversos como K. Barth, M. Blondel, E. Przywara, K. Rahner, P. Teilhard de Chardin y H. de

Lubac. En el estudio de Martelet (nota 71 supra) se expresa de manera muy llamativa; según él, la finitud y la mortalidad natural del hombre (como "primer Adán") sólo pueden ser superadas desde dentro por la resurrección del "segundo Adán". Esto recuerda ideas de los primeros Padres, en particular el tratado de Atenágoras sobre la Resurrección y las observaciones de Melito de Sardis y Alejandro de Alejandría sobre el tema (véase 49 supra). Cf. Tomás, *S. Th.* III, 56, 1 c y ad 3; *Suppl.* 75, a 2 ad 5; 76, a 1 y ad 3; 3, d 21, q 2, a 1; 4, d 43, q 1, a2. Volver al texto.

[76] *Ambigua47* (PG 91, 1360AB); cf. *Capita theol. et oec.* 200, 1, 67 (PG 90, 1108B); y cf. P. Sherwood, "The Earlier Ambigua of St. Maximus Confessor" in *Stud. Anselm.* 36 (1954), 63. Volver al texto.

III. Personas teológicas

A. Elegidos y enviados

1. Elección, vocación, misión

[1] Sobre la relación entre vocación y bautismo, cf. Ef 1,18; 4,1-4; 1 Pe 1,15; 2,9.21; 3,9; 2 Pe 1,10. Volver al texto.

[2] En Mateo 10, donde los discípulos son enviados a su formación preliminar, el evangelista también utiliza palabras que se aplican a su misión última y futura. Véase, por el contrario, Marcos 6:7-13:30. Mateo 16:18 y 18:18 están claramente formulados con vistas a acontecimientos posteriores. Volver al texto.

[3] No necesitamos entrar en la cuestión de cuándo Israel tomó conciencia de su "elección" (en el sentido de "vocación"). Incluso si estuviéramos de acuerdo con T. C. Vriezen ("Die Erwählung Israels nach dem Alten Testament", *AThANT* 24 [Zwingli-Verlag, 1953]) al suponer que el sentido explícito de elección (junto con la palabra pertinente *bahar*) sólo surge en el Deuteronomio y que la correlativa misión universal a todas las naciones no se aprecia hasta el Deutero-Isaías, el propio Vriezen admite que los elementos de esta doble conciencia estaban implícitos mucho antes en la teología de la Alianza y de la pertenencia de la nación a Yahvé: "La creencia en la elección de Israel está orgánicamente relacionada con la totalidad de las creencias israelitas y forma la conclusión, la summa, del desarrollo

espiritual interior que la produjo" (*ibid.*, 80). Así pues, no tiene gran importancia que, como ha demostrado Klaus Koch ("Zur Geschichte der Erwählungsvorstellungin Israel" en *ZAW 67* [1955], 205-26), la palabra en cuestión y el concepto estén claramente atestiguados en muchos salmos pre-Deuteronomistas y que ambas vertientes remitan a una tradición más antigua, en particular cultual. Volver al texto.

[4] Los paralelos que los eruditos intentaron descubrir en Qumrán (Dam II, 11: "Los que son llamados por el Nombre", cf. *RGG*, 3ª ed., 1086) también resultan depender de pasajes del Antiguo Testamento; "a pesar de los vínculos aislados, el relato neotestamentario es único e independiente". Volver al texto.

[5] Más adelante tendremos que preguntarnos hasta qué punto nuestra admisión en el ámbito de actuación de Cristo nos hace partícipes de su actividad primordial, a saber, la obra de redención en favor del hombre. Si bien es imposible que los redimidos por Cristo (y esto incluye a María, de manera eminente) tengan parte activa en su propia redención, no es imposible que Jesús dé a los que ha redimido la oportunidad de participar en su poder de intervenir, de manera redentora, liberadora, auxiliadora, en el ámbito de la libertad humana. No se trata, por supuesto, de que un ser humano penetre directamente en la intimidad personal de otro; pero, según las leyes de la comunión de los santos, puede ofrecerse a Dios en favor de otras personas (quizá incluso por personas muy concretas), pidiendo, sufriendo y siendo *por ellas*. Volver al texto.

2. Persona, Misión, Comunidad

[1] *Rechtfertigung und Versöhnung* III, 2ª ed. (1883), 280, 297. Cf. también Schleiermacher, *The Christian Faith* (Edimburgo: T. & T. Clark, 1928), sec. 116. Volver al texto.

[2] *Dogmática de la Iglesia* II/2 (1942), 195-305. Volver al texto.

[3] En un contexto católico, por tanto, es imposible mantener la distinción estricta entre "Jesús, el hombre para los demás" (Barth, *CD* III/2 [1948], 203-22) y la mera "humanidad compartida" que se da entre los seres humanos, por mucho que quisiéramos estar de acuerdo con Barth al subrayar que "el hombre mismo, el hombre en general, aunque pueda significar mucho y dar mucho -mucho- a sus semejantes, no puede rescatarse ni salvarse a sí mismo ni a un solo ser como él". Volver al texto.

[4] Véase Strack-Billerbeck sobre ambos pasajes. Volver al texto.

[5] Cuando Abraham ora en vano por las ciudades entregadas al juicio, es porque no pertenecen a "las naciones que se bendicen en su nombre". Su intercesión por Abimelec (Gn 20,7) es eficaz. Volver al texto.

[6] Martin Buber habla a menudo de los "ángeles de las naciones" y del "Pueblo de Dios". Cf. mi *Einsame Zwiesprache* (Hegner, 1958), 85, 72. Volver al texto.

[7] Esta dimensión del Antiguo Testamento no pudo ponerse de manifiesto directamente en *La Gloria del Señor*, vol. 6, ya que allí el interés se centraba en la "kabod Yahvé", que sólo se manifiesta dentro de la alianza con Israel. Pero el "arco iris" es una especie de anticipación, en el plano natural, de la *kabod* que acompaña al establecimiento de una alianza con la nación. Volver al texto.

[8] Es decir, una religión mediada por la naturaleza, que no es lo mismo que decir que es "puramente natural". Su "sacramento" es el arco iris. Volver al texto.

[9] Jean Daniélou, *Les Saints païens de l'Ancien Testament* (París: Seuil, 1955); cf. H.H. Rowley, *The Biblical Doctrine of Election* (Londres, 1950). Volver al texto.

[10] La referencia a Enoc es particularmente notable: "Por la fe Enoc fue elevado para que no viera la muerte; . . Ahora bien, antes de ser arrebatado, ya se había dado fe de que había agradado a Dios. Y sin fe es imposible agradarle. Porque el que quiera acercarse a Dios debe creer que existe y que recompensa a los que le buscan" (Heb 11,5s.). Volver al texto.

[11] Cf. *Sponsa Verbi* (1960), 164ss, y particularmente *El oficio de Pedro y la estructura de la Iglesia* (Ignatius Press, 1986), esp. 131ss. Volver al texto.

[12] Véase *Christlicher Stand* (1977). Volver al texto.

[13] Cf. principalmente A. Piolanti, *Il mistero della communione dei santi nella rivelazione e nella teologia* (Roma, 1957), resumen en *LThK*, 2ded., IV, 651ss. Recordemos aquí las observaciones de Thomas Carlyle en su obra *On Heroes, Hero-Worship and the Heroic in History* (*Sobre los héroes, el culto a los héroes y lo heroico en la historia*, 1841), donde afirma que la verdadera historia está hecha de la destilación de innumerables biografías. Volver al texto.

B. Respuesta de la mujer

1. La mujer como respuesta

[1] *Teo-Drama* II, 365-82. Volver al texto.

[2] *Ibídem*, 382-94. Volver al texto.

[3] Así, en el Antiguo Testamento, el principio que surge de Dios, encarnándolo en la creación y para la creación, es predominantemente femenino: *shekinah* (morada), *ruach* (espíritu) y *memra* (palabra). En *La obra soñada de* Strindberg, es la hija de Indra quien visita el mundo para conocer su tormento, llevando consigo su "petición" . . . Volver al texto.

[4] Cf. en *Theo-Drama* II, 370, la cita de E. Przywara: "Por una parte, no podemos considerar la sexualidad como un círculo cerrado, como si el hombre no pudiera ser humano más que dentro de la relación sexual entre hombre y mujer. . . ." *Mensch* I (1959), 134. Volver al texto.

[5] *Teo-Drama* II, 367-68. Volver al texto.

[6] *Dogmática de la Iglesia* III/1, 312, citado en *Theo-Drama* II, 381-82. Cf. también DC III/2, 300. Volver al texto.

[7] Como ser sexual, el hombre es explícitamente monádico, mientras que la mujer es diádica: la zona de la mujer que interesa sexualmente al hombre no es la misma que el niño desea para su sustento. Volver al texto.

[8] Pedro Damián fue muy claro en su enseñanza sobre esta relación. Llama a María "la fuente de la Fuente viva, el origen del Principio" (*Sermo* 45: PL 144, 740 ss.). Señala que Cristo tomó carne de María, mientras que la Iglesia nació de Él, brotando de su costado agua y sangre. "Así vemos que la Iglesia también surgió de María" (*Sermo 65*: PL 144, 861). Volver al texto.

[9] *De Nativitate* 16, 1-4 (Cod. Vat. syr., 113) citado de E. Beck, "Die Mariologie der echten Schriften Ephräms" en *Oriens Christianas* 40 (1956), 35. Volver al texto.

2. Prolegómenos a la mariología

[1] Véase el duodécimo soneto de Rilke en la segunda parte de *la Sonette an Orpheus*. Volver al texto.

[2] *Dogmatik* III (Friburgo, 1882), núm. 1590. C. Feckes, *Das Fundamental prinzip der Mariologie: Scientia Sacra* (Colonia, 1935), 252-76. Volver al texto.

[3] Los intentos de llegar a un principio fundamental son resumidos por I. A. de Aldama en su "Mariología" en *Sacrae Theologiae Summa* III,

2ª ed. (Madrid, 1953), 336, donde (siguiendo a G. Roschini, *Mariologia, 4* vols., 2ª ed. [Roma, 1947/1948]). Se muestran tres métodos: la asunción de (1) un principio único: a. María como Madre de Dios, b. como la Nueva Eva, c. y como Madre universal; (2) un principio sintético: a. María como Esposa y Madre, b. como Madre corredentora, c. como Madre histórica y concreta de Dios, d. y como Madre de todo Cristo; (3) un principio doble: a. María como Madre de Dios y Madre universal, b. María como Madre de Dios y Auxiliadora del Redentor. Volver al texto.

[4] O. Semmelroth, *Urbild der Kirche* (Würzburg, 1950), ve el papel de María como Madre de Dios como una función especial dentro de la relación Esposo-Esposa de Cristo y su Iglesia (39s.). Volver al texto.

[5] A. Müller, "Marias Stellung und Mitwirkung im Christusereignis" en *Mysterium Salutis* III/2 (Einsiedeln, 1969), 393-513; esta ref., 415. Volver al texto.

[6] "Podemos descubrir una categoría más amplia, más general. Así, el hecho de que María sea la Madre del Hijo de Dios encarnado es una prolongación de esa pertenencia a Cristo destinada a dar el Redentor al mundo; a la inversa, ser miembro de Cristo sigue la línea de la maternidad divina de María" (*ibid.*, 415). El papel de María como Madre de Dios se ve aquí como "la forma más elevada en que un miembro de Cristo puede participar en la obra (de Cristo) de la redención": Müller, 416. Pero mientras Müller habla de una cierta "univocidad" (418), inmediatamente se ve obligado a subrayar la singular "eminencia" y "trascendencia" de María (425). Volver al texto.

[7] Paul Gächter, *Maria im Erdenleben, Neutestamentliche Marienstudien* (Tirolia, 1954); también F. M. Willam, *Maria, Mutter und Gefährtin des Erlösers*, 6ª ed. (Herder, 1963). Esta necesidad se hace sentir ya en los escritos apócrifos (es decir, a partir del siglo II), y aún más en las "vidas de María" medievales (como la *Vita beatae Mariae. . rhythmica*, ed. A. Vogtlin [Tubinga, 1888], y la "Vida de María" del escritor suizo Wernher, ed. M. Päpke / A. Päpke. M. Päpke / A. Hübner [Berlín, 1920]). Volver al texto.

[8] A. Müller, véase la nota 5. Volver al texto.

[9] R. Laurentin, *Court traité de théologie mariale* (París: Lethielleux, 1953). Volver al texto.

[10] Este título fue ciertamente mencionado por primera vez por Alejandro de Alejandría. Después aparece con mucha frecuencia, por ejemplo, en 325 (año de Nicea), mucho antes de Éfeso (431). Volver al texto.

[11] "A Letter Addressed to the Rev. E. B. Pusey on Occasion of His Eirenicon 1866" en *Certain Difficulties Felt by Anglicans in Catholic Teaching* II (1876). Volver al texto.

[12] Cf. el comentario de O. Rousseau en *Sources chrétiennes* 100 (1965), 269; cf. también el de *Adv. Haer*. V, 1, 3, en *Sources chrétiennes* 152, 205-7. Volver al texto.

[13] A. Müller, *Ecclesia-Maria* (Friburgo: Paulusverlag, 1951), 67, 71. Volver al texto.

[14] *De Ver.*, q 12, a 10 ad 6. Cf. Guillermo de Newburgh: "La Virgen no fue visitada por el sueño (como Adán), sino por un ángel enviado por Dios, . . para darle a conocer este gran misterio. . . . Además, Dios quiso no sólo que ella lo supiera, sino también que cooperara. . para poder dar a su Madre el mayor privilegio de honor y gracia": *Explan. sacri Epithalamii in Matrem Sponsi*, ed. J. C. Gorman. J. C. Gorman (Friburgo, 1960), 76s. Volver al texto.

[15] Se pueden enumerar doce de estos misterios (aunque se pueden subdividir): (1) Anunciación (Lc 1); (2) Embarazo (sospecha de José en Mt 1); (3) Visitación de Isabel y Juan Bautista, el Magnificat; (4) Natividad; (5) Presentación en el Templo; (6) Huida; (7) Hallazgo del Niño en el Templo; (8) Caná; (9) Despedida de su Madre y hermanos; (10) "Dichosos los que creen"; (II) Al pie de la Cruz; (12) En oración junto a la Iglesia (Hch 1). Estas escenas individuales son como estrellas: exigen ser vistas como una constelación, y se vuelven más brillantes y profundas cuanto más se acercan unas a otras. El efecto es a menudo sorprendente: así, la profecía de la "espada" en Lucas apunta claramente a la escena de la Cruz en Juan; y "el Espíritu" y el "poder del Altísimo" que vienen sobre María en Lucas 1,35 apuntan al "Espíritu" y al "poder de lo alto" que vienen sobre la Iglesia en Lucas 24,49 y Hechos 1,8. No podemos entrar aquí en la cuestión de la historicidad de los relatos de la infancia (y del episodio de la Cruz en Juan); cf. vol. 1 del comentario de H. Schürmann sobre Lucas, y E. Nellesen, "Das Kind und seine Mutter", *SBS* 39 (1969), 97-109, sobre el Nacimiento Virginal. Volver al texto.

3. Mariología I. La mujer para Cristo y la Iglesia

[1] *Senno Denis* 25; Morin, 163. Volver al texto.

[2] Hay muchos textos en A. Müller, *Ecclesia-Maria*. Volver al texto.

[3] Demostrarlo es la principal preocupación de H. Coathalem, "Le Parallelisme entrela Sainte Vierge et l'Eglise dans la tradition latine jusqu'à lafin du XIIe siècle" (1939), impreso en *Analecta Gregoriana* (Roma, 1954). Volver al texto.

[4] Agustín: "¿Por qué María es la Madre de Cristo? ¿No es porque ha dado a luz los *miembros* de Cristo? Vosotros, a quienes me dirijo, sois miembros de Cristo: ¿Quién os ha dado a luz? Oigo la respuesta de vuestro corazón: La Madre Iglesia. Esta santa y venerable Madre es como [*similis]* María: también ella da a luz y es virgen" (*Sermo Denis* 25; Morin, 163). Aquí, cuando aparece por primera vez la palabra *membra*, se refiere claramente a los miembros físicos de Cristo; la segunda referencia es claramente a los miembros de su Cuerpo, la Iglesia. Textos como éstos se encuentran hasta la época medieval; muestran que hay buenas razones para las advertencias de Coathalem (nota 3). Volver al texto.

[5] Efrén (*Himno, de Eccl.* 4, 9, 7) fue el primero en sugerir que Eva y María concibieron a través del oído; la sugerencia se convierte

entonces en común. Volver al texto.

[6] Tertuliano es el primero en aplicar el título a la Iglesia, Epifanio es el primero en aplicarlo a María. Volver al texto.

[7] *Adv. Haer.* 4, 33, 4. Volver al texto.

[8] *Ibid.* 4, 33, 11. Volver al texto.

[9] *De Antichr.* 44-45 (Bonwetsch 1/2, 28). Volver al texto.

[10] *De came Christi* 17, off.: "Este es el nuevo nacimiento: el hombre nace en Dios ya que Dios nació en el hombre, tomando la carne de la antigua semilla sin la antigua semilla misma. . . ." Volver al texto.

[11] *Joh. Com.* 1, 4, 23 (Preuschen 4, 8, 14 a 9, 3). Volver al texto.

[12] *De sanguisuga* 8, 2-3. Volver al texto.

[13] Cf. la interpretación (algo forzada) de J. Huhn, en su *Das Geheimnis der Jungfrau-Mutter Maria nach dem Kirchenvater Ambrosius* (Würzburg: Echter, 1954), sobre "María como Madre espiritual de los redimidos, tipo de la Iglesia" (156-69) y "la cooperación de María en la obra redentora de Cristo" (169-80). Volver al texto.

[14] *De virginitate 6* (PL 40, 399): "Esa única mujer (María), por tanto, es Madre y Virgen no sólo en espíritu (como todos los fieles), sino también en cuerpo. Ella no es espiritualmente la Madre de nuestra Cabeza, el Redentor mismo, porque espiritualmente fue ella quien nació de él,. . . pero es la Madre de sus miembros (que somos nosotros) porque en el amor cooperó con él para que los creyentes nacieran en la Iglesia.... . ." Si queremos leer en este texto la (posterior) "maternidad espiritual" de María respecto a toda la Iglesia, debemos tener presente lo que ya dijo Agustín: esta maternidad espiritual no es privilegio de María; pertenece a toda la Iglesia y a "toda alma que en ella se adhiere a Dios" y "hace la voluntad del Padre con amor que da fruto". En esta perspectiva, "María, al cumplir la voluntad del Padre, es físicamente sólo Madre de Cristo, pero espiritualmente es Hermana y Madre" (cf. Mt 12, 50): *De virgin.* 5, 399. En realidad, esto no va más allá del pasaje restrictivo citado al principio de esta sección. Volver al texto.

[15] Cf. el pasaje de Hegemonio citado por Müller (128), que llama a María "la Virgen castísima y la Iglesia inmaculada", y las Letanías de María de Cirilo de Alejandría (*ibid.*, 152), donde las aclamaciones a María son alternativamente personales y eclesiológicas. Concluye: "Alabemos a la siempre Virgen María, es decir, a la santa Iglesia, y a su Hijo y Esposo inmaculado" (PG 77, 996bc). "Para Cirilo, María no es otra cosa que la personificación viva y concreta de la Iglesia. . ella es la Iglesia universal en forma concreta" (Muller, 154). Volver al

texto.

[16] Marcelo de Ancyra, Gregorio Nacianceno, Anfilocio de Iconio, et al. Volver al texto.

[17] Véase el punto 278 y siguientes. Volver al texto.

[18] Sobre el aspecto del tiempo, cf. R. Laurentin, *Court traité*: "La Virgen y el tiempo". Volver al texto.

[19] Hay un caso aislado en el visionario poeta sirio Efrén; anticipándose a la síntesis medieval, es el primero en llamar "esposa" a María: "Yo soy tu hermana, de la casa de David, que es padre de las dos. Soy también tu madre, porque te llevé en mi seno. Soy también tu esposa, porque eres casta; soy la sierva e hija de la sangre y del agua, porque me compraste y me bautizaste" (*Himno* 16, a sobre el nacimiento de Jesús, citado de E. Beck, 28). Como en Ireneo, María-Madre y la Iglesia son captadas en una sola visión (pero aquí la Iglesia es vista en la perspectiva de la Cruz).

Un pasaje de Inocencio III muestra cómo se expresa la misma perspectiva en la época medieval: "Eandem (Christus) et regenerat et desponsat: regenerat prolem etdesponsatuxorum. . . . Quid itaque mirum, *sifiliam* ducit in *coniugem*, qui filiam elegit in *matrem?*. Nam et Filius matrem genuit, et filia peperit Genitorem" (PL 217, 937). Volver al texto.

[20] En sus trabajos mariológicos, como hemos dicho, A. Muller se ha esforzado por establecer un único principio formal que abarque a María y a la Iglesia. En último análisis, descansa en la idea de que la Encarnación de Dios, en toda su dimensión, tiene lugar no sólo en el seno de María, sino igualmente en el seno de la Iglesia. Fundamentalmente, por tanto, esta Encarnación es producto de toda la historia: es escatológica. Muller apoya este punto de vista con la idea, que se encuentra a menudo en los Padres, de que el verdadero matrimonio entre Dios y el hombre, y la verdadera redención de la humanidad, tuvieron lugar mediante la unión de la naturaleza divina y humana en el seno de la Virgen. Así, la humanidad de Cristo es la "Iglesia por excelencia" (*Ecclesia-Maria*, 203), "el acontecimiento realmente 'eclesial'" (*ibid.*, 110). Como dice Agustín, siguiendo a muchos otros: "Todo lo que llamamos 'Iglesia' es la Esposa de Cristo; su *principium et primitiae* es la carne de Cristo. Allí la Esposa está unida al Esposo en la carne; . . es a esta carne a la que la Iglesia está unida [*adiungitur*]: así surge todo Cristo, Cabeza y Cuerpo" (*In ep. Joh.* tr. 2, 2 y 1, 2). Y esto tuvo lugar "en el seno virginal donde la *hutnana creatura* lo desposó" (*Confesiones* 4, 12, 19). En ese caso, por supuesto,

el hecho de que María sea Madre de Cristo es "el vínculo, el signo igual entre María y la Iglesia" (174). Sin embargo, esta exposición parece no haber visto que los Padres querían que este "matrimonio" de "naturalezas" se entendiera, no reductivamente, sino en un sentido decididamente expansivo: se trataba de una "naturaleza humana" que incluía a todos los individuos personales de la humanidad (cf. los textos de Mersch). La interpretación reductiva es criticada explícitamente por Gregorio Magno: no es la unión física en el seno materno lo que constituye el "matrimonio"; no son dos naturalezas las que se desposan, sino dos personas. Por consiguiente, los verdaderos esponsales tienen lugar más tarde, entre Cristo y la Iglesia (PL 76, 1283). Como en Müller, esta misma solución se encuentra en Fritz Hofmann, "Marias Stellung in der Erlösungsordnung nach dem hi. Augustinus", *K. Adam-Festschrift* (1952), 213-21: "Físicamente, sólo María es Virgen y Madre al mismo tiempo; pero, en la dimensión espiritual, comparte su virginidad y maternidad con toda la compañía de los santos, de la que es miembro. En este sentido, por tanto, . . . *no hay diferencia esencial* entre ellas" (220). Volver al texto.

[21] El Venerable Bede, *In Luc* (PL 92, 319). Ya Venancio Fortunato se había dirigido a María como "gloriosa Domina". Volver al texto.

[22] Cf. L. Scheffczyk, "Das Mariengeheimnis in Frömmigkeit und Lehre der Karolingerzeit", *Erfurter Theol. Stud*. 8 (Leipzig: St. Benno-Verlag, 1959), 58ss. Volver al texto.

[23] *Ibídem*, 116 y ss. Volver al texto.

[24] Pedro Crisólogo (PL 52, 478); cf. el pasaje citado del *De virgin* de Agustín. 5-6. Cf. también, en el contexto bastante diferente de la espiritualidad ascética, el modo en que Jerónimo llama a María "Madre de muchas vírgenes" en la Iglesia (PL 40, 399). Más tarde, sin embargo, el título "Mater Ecclesiae" puede conservar el mismo significado indirecto; así Berengaudus (probablemente del siglo IX) se dirige a la Mujer del Apocalipsis porque "eum peperit qui caput est ecclesiae" (PL 17, 875-76), sin olvidar llamarla también "Hija de la Iglesia". Volver al texto.

[25] No podemos entrar en la importante cuestión de si está influido por la teología griega (lo que afirma rotundamente H. Graef, *Maria, Eine Geschichte der Lehre und Verehrung* [Herder, 1964]) o no (como en J. Winandy, *Ambrosius Autpertus, Moine et théologien* [París, 1953]); cf. Scheffczyk, 502 y ss. Volver al texto.

[26] PL 39, 2105-6. PL 39, 1985, también depende de este pasaje. Volver al texto.

[27] PL 183, 73. Volver al texto.

[28] *S. Th.* III, 30, 1. Volver al texto.

[29] H. Riedlinger, "Die Makellosigkeit in den lateinischen HoheliedkommentarendesMittelalters" en *BGPh ThMA* 38, 3 (1958), 7 y ss., 97 y ss.; sobre el siglo XII: 112 y ss. Volver al texto.

[30] Anselmo, *Oratio* 5 (Schmitt III, 13), recogida en la "Salve Regina" (probablemente finales del siglo XI). En una aparición mariana del siglo X, dice de sí misma: "Soy la Madre de la Misericordia" (Graef, 187). La idea de que María es la intercesora que habla en nombre de la Eva culpable se remonta a Ireneo. Los griegos son conscientes de su poder intercesor; cada vez más, le imploran que lo utilice, por ejemplo, Romanos Melodus, el poeta del himno Akathistos, y especialmente Germano de Constantinopla y, un siglo más tarde, Teodoro el Estagirita. Volver al texto.

[31] Comentario sobre el Apocalipsis, en *Max. Bihl. Patr*. XIII (Lyon, 1677), 531. Volver al texto.

[32] "Praeparatur iam in specie mater sponsa, ut postmodum per hanc carnis unitionem Ecclesia in genere congregetur" (PL 120, 106). La *especie* puede así anticipar y contener *el género* per eminentiam: así, para María, todos los cristianos están ya "reunidos" en Cristo (*ibid.*, 120). Del mismo modo en una homilía atribuida a San Ildefonsus (PL 96, 250), probablemente también de la pluma de Radbertus. Volver al texto.

[33] PL 169, 155. Tras él, Honorio de Autun, Gottfried de Admont, Felipe de Harvengt y Alanus interpretarán mayoritariamente el Cantar de los Cantares como referido a María. Volver al texto.

[34] PL 196, 517. Ahora bien (según la antigua tradición simbólica) la Luna bajo los pies de la Mujer es la Iglesia, "puesto que es menor que ella [María]". Ya en el siglo VI, Oecumenio el Retórico había dado una interpretación mariana del capítulo 12 del Apocalipsis. Volver al texto.

[35] Sobre todo en Amadeus de Lausana, pero también en Aelred de Rievaulx y Felipe de Harvengt (ejemplos en Graef, 224, 228, 233, cf. 234-36). Volver al texto.

[36] Así en Isidor Glabas (muerto hacia 1397) y más tarde en Bernardino de Siena y Lorenzo de Brindisi. Pero también encontramos sugerencias de esta idea en Claudel y en el Himno a María de Teilhard de Chardin. Ilustraciones de la idea de la "Esposa" en el artículo del mismo nombre en *Lexikon der Marienkunde* I (P. Pustet, Ratisbona, 1967), 898-910. Volver al texto.

[37] Por primera vez, al parecer, en Hermann de Tournai (PL 180, 26-37), que aplica el "*adiutorium simile sibi*" primero a María, la *sponsa-mater*, y luego, *per eam*, también a la Iglesia. Alberto Magno y Dionisio el Cartujo desarrollarán la idea. Naturalmente, tiene un amplio trasfondo; la Segunda Carta de Clemente ya veía el tema del hombre / Cristo-mujer / Iglesia como surgido de la creación, o incluso preexistente a ella. Bernardo sólo formula explícitamente lo que la tradición conoce cuando dice: "Puesto que ambos sexos participaron en nuestra perdición, era conveniente que ambos tuvieran parte en nuestra restauración". (Sermón sobre las doce estrellas, PL 183, 429-38). Volver al texto.

[38] Epifanio, *Haereses* 78, 21 (PG 42, 733A). Volver al texto.

[39] Ambrosio, *De incarn. dom. Sacramento*, 104. Este mismo cristocentrismo de los atributos marianos se encuentra también en el *Tomo de León* y en todos los Padres. Volver al texto.

[40] Ildefonsus de Toledo, *De virginitate perpetua ss. Mariae* (PL 96, 107C); Paschasius Radbertus, *Cogitis me* (= Ps-Jerome, PL 30, 126). Volver al texto.

[41] Como explica, por ejemplo, Gottfried de Admont (PL 174, 1008C). Volver al texto.

[42] En contraste con la misión de otros santos, que es limitada: Absalón de Springiersbach (PL 211, 251). Ya en Radbertus (PL 30, 128) se sostiene que María vela e ilumina a toda la Iglesia. Volver al texto.

[43] Germano de Constantinopla (a quien le gusta hablar de la *mesiteia* de María), Juan de Damasco, Pedro Damián (PL 144, 761), Bernardo, et al. Volver al texto.

[44] Anselmo, *Or*. 6 (Schmitt, III, 17). Sobre María como mediadora de toda la Iglesia: Guibert de Nogent (PL 156, 553). Volver al texto.

[45] Gottschalk, *Opusc*. 5 (Dreves, Godescalcus, 1897), 159. Volver al texto.

[46] Sin duda fue el importante mariólogo Johannes Geometres quien primero pensó explícitamente en estos términos. Volver al texto.

[47] *Ópera* 35, 516. R. Laurentin, *Le Titre de Corédemptrice* (París: Lethielleux, 1951). Volver al texto.

[48] *De inst. virg*. 49 (PL 16, 233). Volver al texto.

[49] *En Joh*. 13 (PL 169, 789C). Una sugerencia de este punto de vista se encuentra en Eadmer (PL 159, 315); Gerhoh de Reichersberg desarrollará la idea en un amplio lienzo (PL 194, 1105, 228). Orígenes fue el primero (completamente aislado) en ver en la entrega de María

a Juan la indicación de una maternidad espiritual de María frente a todos los (¿verdaderos?) cristianos (*In Joh.* 1, 4, 23, Preuschen 8, 14-9, 3). Volver al texto.

[50] *Arbor Vitae crucifixae* 4, 15 (nueva ed. [Turín, 1961], 321). Es precisamente la pureza de María la que le permite sufrir más con Cristo. En Occidente, los lamentos marianos son a menudo distorsionados por una exageración salvaje (ejemplos en Graef 238, 240). Volver al texto.

[51] *Vie intérieure* (1875), 12, 3, 221s. Una idea que merece ser tomada más en serio es la de que, al pie de la Cruz, sólo María persistió en la fe de la Iglesia. Cf. C. Binder, "Tesis, in Passione Domini fidem Ecclesiae in beatissima Virgine sola permansisse juxta doctrinam medii aevi et praesentis aetatis" en *Maria et Ecclesia*, Acta Congr. Lourdes, III (1959), 389-488. Volver al texto.

[52] Así, explícitamente, el alumno de Gregorio Palamas, Teófanes de Nicea, *Sermo in s. Deiparam* (ed. M. Jugie, *Lateranum* I, nueva serie [1935]), 27, 29; 158-74. Volver al texto.

[53] *De laudibus b. Mariae virginis* (PL 189, 1776-77). Volver al texto.

[54] *Degratiis et virtutibus b. virginis Mariae* (ed. B. Petz, *Thes. anecdot.* I, 1721), 4, 26; col. *AM*. 738AB. Volver al texto.

[55] Por supuesto, el siglo XII muestra siempre la tendencia inversa a la moderación, esforzándose por afirmar que María está subordinada a Cristo. Su papel mediador significa que está *situada entre* Cristo y la Iglesia (como dice explícitamente Bernardo); esto se muestra claramente por la imagen tan usada del "cuello" del Cuerpo Místico, en una variedad de sentidos (cf. Coathalem, 98-105). Volver al texto.

[56] Por ejemplo, en Germán de Constantinopla, Jorge de Nicomedia, Enthymios; según Olier, "Dios pone su omnipotencia en manos de su Madre, para que la use como crea conveniente" (356). Cf. en el mismo sentido, Alfonso de Ligorio (*Salve Regina* 7, 1). *La Mariale* de Ricardo de San Lorenzo dedica todo un capítulo a la omnipotencia de María, que puede incluso "liberar a los condenados de las garras del diablo" (texto atribuido a Alberto, Borgnet 38, 254-55). Volver al texto.

[57] También Germano. Según Guibert de Nogent, Dios está obligado, por así decirlo, por su propio (cuarto) mandamiento, a obedecer a María (PL 156, 557). Según Grignon de Montfort, ella ejerce su poder (inconcebible para nosotros) sobre Dios mismo; el Hijo que le estuvo sometido durante treinta años permanece así en el cielo: *L'Amour de la Sagesse étemelle* 7, 243. Volver al texto.

[58] Aquí hay que referirse a la leyenda de *Teófilo*, muy conocida en la

Edad Media y citada a menudo incluso por los teólogos: habla de María rompiendo el pacto de un hombre con el diablo (R. Petsch, *Theophilus* [Heidelberg, 1908]). Así pues, María también tenía poder sobre el infierno. Hroswitha de Gandersheim reconstruyó la leyenda en verso. Anselmo dice que a través de María "el inframundo es sanado" (Or. 7). También están las antiguas leyendas bizantinas que hablan del descenso de María a los condenados en el inframundo; toda intercesión anterior en su favor fue infructuosa, pero la suya los salva (cf. A. Wenger, "Foi et pitie mariales a Byzanze" en du Manoir, *Maria* V [1958], 956-62.). También el "Apocalipsis de María", dos ediciones de J. M. Rhodes, *Apokrypha anecdota* [Cambridge, 1893]; H. Pernot, "Descente de la Vierge aux enfers d'apres des mss. grecs de Paris" en *Revue d'Etudes grecques* [1900], 233-57. Wenger señala con razón que la Iglesia oriental no distingue claramente entre infierno, hades y purgatorio). Dostoievski se refiere a esta leyenda al principio de su *Gran Inquisidor*, al igual que Bulgakov en su *L'Orthodoxie* (París, 1932), 167. Volver al texto.

[59] Incluso en Germanus, encontramos a María evitando la ira de Dios (PG 98, 352). En Occidente, la idea aparece en Eadmer (PL 159, 579-80), luego en Aelred y naturalmente en el *Mariale* (345). Conrado de Sajonia dice: "Ella impide que su Hijo golpee a los pecadores; antes de María no hubo nadie que se hubiera atrevido a frenar al Hijo" (*Speculum b. Mariae virginis* [Quaracchi 1904], 105). La idea de que nadie que haya rezado a María puede perderse ha tenido amplia difusión desde la época medieval. Alfonso de Ligorio repite la convicción de que "el Padre eterno ha dado al Hijo el oficio de juzgar y castigar y a la Madre el oficio de compadecerse de los miserables" (1, 1). Volver al texto.

[60] Más frecuentemente nos encontramos con la idea de que Dios se ha convertido en nuestro Padre a través de la Virgen Madre. Los teólogos bizantinos (Teófanes de Nicea) concluyen, a partir del hecho de que Dios Padre y María tienen un Hijo en común, que María permaneció tan unida a su Hijo como el Padre; también entre Madre e Hijo existe *una pericoresis* completa (142-54). Volver al texto.

[61] Como en los himnos de Johannes Geometres, ed. J. Sajdak, *Anal. Byz.* (Posen, 1931), donde la Trinidad aparece como raíz y principio del portador de Dios. En Teófanes, María aparece como un ser celestial, que sólo se humaniza para la Encarnación (*Sermo en s. Deiparam*, 86 ss.). Lo mismo ocurre en Isidor Glabas. No es de extrañar, por tanto, que se le suponga en la tierra una *visio Trinitatis*

constante (cf. los *Mariale*, Engelberto de Admont, Dionisio el Cartujo), o al menos temporal (Suárez). Volver al texto.

62 Así las increíbles observaciones de Bernardino de Siena en el sentido de que María es en cierto sentido más grande que Dios (ed. Quaracchi, IV, 357). Volver al texto.

63 Cf. nota 61; también la afirmación de Isidor Glabas de que María tenía una naturaleza más elevada que el hombre o el ángel (PG 139, 97C). Volver al texto.

64 Afirmación de Glabas de que ella es "*simplastes* con Dios mismo" (a través de la equiparación de María con la Sabiduría divina): PG 139, 105 A. La misma opinión se encuentra en María de Ágreda, *La mística ciudad de Dios*, sec. 133. ¿Y es posible decir con Berulle que el Sí de María fue "más poderoso, en sus efectos, que la palabra que pronunció Dios al crear el mundo" (*Grandeurs de Jésus* 11, 10)? Volver al texto.

65 Vincentde Contenson, O.P., *Theologia mentis et cordis* VI (Lyon, 1681), 840 ss. Volver al texto.

66 De nuevo, comienza con Germanus, que se refiere a sí mismo como esclavo de María (PG 98, 340). En Occidente se encuentra en Ildefonsus, que desea servir a María, su "Señora y Señora", como su "devoto esclavo" (*De virginitate b. Mariae* 12; PL 96, 108). En Bernardo, el "servulus" (PL 183, 415) se convierte en paje caballero y vasallo. En Grignon de Montfort, la consagración total del esclavo a María se convierte en la "devoción perfecta", la vía de salvación indispensable. Grignon vive en una época de absolutismo; en consecuencia, considera "más humilde, y por tanto más perfecto, acercarse a Dios, no directamente, sino a través de un mediador, del mismo modo que no nos acercaríamos a un rey terrenal si no tuviéramos un amigo que nos recomendara y actuara en nuestro favor" (n. 83). ¿Es todavía posible encontrar en todo esto la simple creencia de que María, como miembro de la Iglesia, es nuestra Hermana? En su mayor parte, las ilustraciones de estas notas a pie de página 56-66 están tomadas del libro de H. Graef, que analiza críticamente una serie de otras obras que exhiben exageraciones similares. El hecho de que varios de estos autores hayan sido canonizados no reviste de legitimidad sus inexactitudes. No ha sido posible incluir aquí el examen de la nueva mariología de G. Söll, *Handbuch der Dogmengeschichte* (1978). Volver al texto.

67 Distantia est extra mensuram, sine proportionis mensura (*1 Sent.*, d 44, a 5 ad qu 3). Volver al texto.

68 3 *Sent.*, d 3, a 3 ad 1. Volver al texto.

[69] *Ibídem*, d 9, a 1, q 1. Volver al texto.

[70] Cf. a. Combes, "La Doctrine mariale du Chancelier Jean Gerson" en du Manoir, *Maria* II, 865 ss. Volver al texto.

[71] En los *Coloquios familiares*, "El naufragio", "La peregrinación", "Comer pescado". Volver al texto.

[72] En la novena *Lettre provinciale*. Volver al texto.

[73] R. Graber, *Die marianischen Weltrundschreiben der Päpste in den letzten hundert Jahren*, 2ª ed. (Würzburg, 1954). Volver al texto.

[74] *Concilio Vaticano II: The Conciliar and Post Conciliar Documents*, ed. A. Flannery (Dublín, 1975). A. Flannery (Dublín, 1975). No nos hemos ocupado de las etapas que condujeron al texto final (cf. G. M. Besutti, "Note di cronaca sul Concilio Vaticano II e lo schema 'De beata Maria Virgine' " en *Marianum* 26 (1964), 1-42). Volver al texto.

[75] Es bien sabido que el título "Madre de la Iglesia" fue discutido en el Concilio y finalmente rechazado por engañoso; Pablo VI, sin embargo, lo proclamó explícitamente en su discurso de clausura al final de la tercera sesión. Sobre los aspectos engañosos de este título, cf. O. Semmelroth en la edición alemana / latina de los Documentos del Concilio (Herder, 1966) 338b-340a. Volver al texto.

[76] Por eso me parece inadecuado que Semmelroth (341a) hable de que María es la "Esposa virginal" frente a Cristo, un papel que luego se amplía a la "maternidad espiritual frente a la humanidad". El comentarista observa con razón (337a) que "no se explica cómo se relacionan estos dos elementos", es decir, cómo María es a la vez "asociada" y "madre espiritual". Volver al texto.

[77] Ambrosio, *Ep*. 63 (PL 16, 1218). Volver al texto.

4. Mariología II. María como personaje dramático

[1] "Nace y crece dentro de la Antigua Alianza, luego experimenta la vida de su Hijo en toda su extensión; finalmente vive entre nosotros en los primeros días de la Iglesia". Laurentin, *Court traité*. Volver al texto.

[2] Puede ser cierto que la teología patrística y escolástica no viera tan claramente como nosotros que el Niño tenía una deuda no sólo física sino también espiritual con su Madre. (Cualquier visión de este tipo se habría visto oscurecida por la teoría de que la mujer era pasiva en el acto de la concepción). Sin embargo, estaba muy presente la idea de que, en lo que respecta a su humanidad, Cristo *sólo estaba en* deuda con su Madre (virginal) (cf. Ambrosio, *Expl. in Ps* 61, 5; *De inc. dom. Sacramento*, 104). María debe dar al Hijo todo lo que necesita del

mundo, especialmente todo lo que necesita de la Antigua Alianza, aunque "absque peccato" (Hb 4, 15). Volver al texto.

[3] Ambrosio es muy claro: "Cuando el Señor quiso redimir al mundo, comenzó su obra con María, para que ella, por quien sólo se preparó la salvación, fuera la primera en recibir de su Hijo el fruto de la redención". *Expos, en Luc. 2, 17* (PL 15, 1640). Volver al texto.

[4] Sobre lo que sigue, cf. Dan. Stiernon, "Marie dans la théologie orthodoxe gréco-russe" en *Maria* VII (1964), 241-363. Volver al texto.

[5] Es un objetivo primordial del libro ya citado de H. Graef demostrar esto, en oposición a M. Jugie, *L'Immaculée Conception dans l'Ecriture sainte et dans la tradition orientale* (Roma, 1952). A. Wenger, "L'Immaculée Conception dans la tradition orientale" en *L'Immaculée Conception, Congrès marial de Lyon* (Lyon, 1954), 163-86. Más bibliografía en Stiernon, 333-34. Volver al texto.

[6] PG 87, 2160. Volver al texto.

[7] Los pelagianos no tuvieron dificultad en suponer una "Inmaculada Concepción", y Juliano se burló de Agustín por haber entregado la santa Virgen al diablo. Volver al texto.

[8] *De Conceptu virginali et de originali peccato*, 27 (Schmitt II, 170). Volver al texto.

[9] *Ibídem*, 18 (*ibídem*, 159). Volver al texto.

[10] *Cur Deus homo* 2, 16 (*ibíd.*, 119). Volver al texto.

[11] *Tractatus de conceptione s. Mariae* (PL 159, 305). Volver al texto.

[12] 3 d III 4, 3; 3 d III 4, 3 2 ad; *S. Th.* III, 31, 7; 31, 8 ad 2; III, 15, 1 ad 2. Volver al texto.

[13] En cuanto a su naturaleza, María está sujeta al pecado original, pero en cuanto a su alma, está libre de él; esto le da un lugar de intermediaria (como *mediadora*) entre Cristo y nosotros: 3 d, p 1, a 1, q 2; a la infusión de su alma sigue inmediatamente la infusión de la gracia: *ibid.*, q 3. Volver al texto.

[14] PG 97, 812. Volver al texto.

[15] Incluso considera "inmaculada" la concepción activa (el acto sexual de los padres) y no sólo la pasiva (la llegada a la existencia de la hija) (PG 96, 664). Volver al texto.

[16] Podemos expresar este aspecto único diciendo que, si bien Jesús ha "merecido" por María en su Pasión, no ha "expiado" por ella. Cf. J. Alfaro, "Marie sauvée par le Christ" en *María* VI (1961), 4s6s. Volver al texto.

[17] Ilustraciones de esta idea "nupcial" que se fortalece lentamente se dan en H. Graef, 128 (Modesto de Jerusalén), 208 (Godofredo de

Vendome), 224 (Amadeo de Lausana), 228 (Aelred de Rievaulx), 233 (Felipe de Harvengt), 249, 252 (Alberto). Volver al texto.

[18] Louis Bouyer califica "este concepto [es decir, la maternidad conyugal] o pseudoconcepto de fundamentalmente erróneo. . . aunque reúna datos completamente indiscutibles": *Le Trône de la sagesse. Essaisurla signification du culte marial* (París: Cerf, 1957), 257, nota. Volver al texto.

[19] Esa trascendencia es estrictamente necesaria para que la Madre se convierta en Esposa, pues de lo contrario nos veríamos enredados en problemas asociados al complejo de Edipo. Este no puede ser el caso en la relación entre Cristo y María, que descansa en la virginidad por ambas partes, como confirma la Escritura: José es el marido legal de María, pero en ningún caso el padre físico de Jesús. Freud veía toda la cultura a partir del parricidio; a un nivel totalmente distinto, Jesús, una vez que ha tomado conciencia evidente de su misión de salvación, elimina al padre terrenal, sustituyéndolo únicamente por su Padre celestial: Lc 2, 49. Como dice lacónicamente Tertuliano, "Caeterum duo iam patres habebuntur, Deus et homo, si non virgo sit mater" (*Adv. Marc*. 4, 10). Volver al texto.

[20] Esta es la principal objeción al caso obstinadamente argumentado de A. Mitterer en *Dogma und Biologie der Heiligen Familie* (Viena: Herder, 1952). Mitterer lucha con razón contra la idea de la Alta Escolástica de que el papel de la mujer es pasivo, pero trata erróneamente el Nacimiento Virginal como un "caso" de partenogénesis entre otros (180). Los Padres (cita a Gregorio de Nisa) suponen que el matrimonio en el paraíso era sin sexo; Tomás de Aquino se opone a este punto de vista; ambas partes, según Mitterer, no han advertido la tercera posibilidad, a saber, un matrimonio partenogenético sin cópula (169s.). Volver al texto.

[21] *Teo-Drama* II, 374-77. Volver al texto.

[22] *Ibídem*, 377-82. Volver al texto.

[23] *Christlicher Stand* (Einsiedeln: Johannesverlag, 1977), 78-80. Volver al texto.

[24] *Leg. Alleg*. I, 12 (31); *De op. mundi*, 151. Volver al texto.

[25] *Leg. Alleg*. II, 4 (cf. Zeller, *Gr. Phil*. III/2, 438). Filón sigue la tradición rabínica: Strack-Billerbeck I, 138. Volver al texto.

[26] *Protreptikos* XI (PG 8, 228); *Strom*. 3, 17 (PG 8, 1194, 1205). Volver al texto.

[27] *Contra Gent*. 3 (PG 25, 8). Volver al texto.

[28] Cf. *Theo-Drama* II, 370. Volver al texto.

[29] *De hom. opificio* 17 (PG 44, 189-92). Volver al texto.

[30] *Hom. in Gen.* 18, 4 (PG 53, 153); *De Virg.* 17 (PG 48, 545-46). Volver al texto.

[31] *Qu. ad Thai.* 59 (PG 90, 613); *ibíd.*, 61 (PG 90, 632). Volver al texto.

[32] *Le Trône de la sagesse*, 87-93. Volver al texto.

[33] K. Holl, *Fragmente vornicänischer Kirchenväter in den Sacra Parallela* (1899), 39. El texto puede proceder del propio Justino o también de Melito. Volver al texto.

[34] *Fuente de Sabiduría* II, 30; IV, 24 (PG 94, 969-80; 1205-12). Volver al texto.

[35] *Adv. Jovin.* I, 16; I, 29 (PL 23, 245s, 262s). Volver al texto.

[36] *De Genesi c. Manich.* I, c. 19 (PL 34, 187); cf. *Conf.* 13, 24 (PL 32, 861.1). Volver al texto.

[37] E. Beck, "Ephrams Hymnen über das Paradies" en *Stud. Anselm.* 26 (1951), 167. Volver al texto.

[38] *Adv. Haer.* 4, 33, 4 y 4, 33, 11. Volver al texto.

[39] Para una breve interpretación del protoevangelio: A. Feuillet, "Der Sieg der Frau nach dem Protoevangelium" en *Intemat. Kath. Zft.* 7 (1978), 26-35. Volver al texto.

[40] Presentado íntegramente en R. Laurentin, "Structure et théologie de Luc I-II", *Et. Bibl.* (París, 1957); también su "Jésus au temple. Mystère de Pâques et foi de Marie en Luc II 48-50", *Et. Bibl.* (París, 1966). Volver al texto.

[41] A. Grillmeier, "Maria Prophetin" en *Mit Ihm und in Ihm. Christologische Forschungen und Perspektiven* (Herder, 1975), 198-216. Volver al texto.

[42] W. Eichrodt, *Gottes Ruf im Alien Testament* (Zurich: Zwingli-Verlag, 1951), 60. De todos modos, la Septuaginta no dice que la *parthenos* fuera virgen en su concepción y posteriormente. Pero Orígenes (al oponerse a Celso) señala que una mujer ordinaria dando a luz no constituiría una "señal" y que era apropiado que Aquel que iba a ser llamado "Dios-con-nosotros" naciera de una virgen. *C. Cels.* I, 34-37. Volver al texto.

[43] *Hom. 3, 1 en Evang.* (PL 76, 1086). Volver al texto.

[44] "Debemos comprender que los méritos de la Madre misericordiosa ayudan al pueblo de Israel hacia la salvación. ¿No os imagináis con qué insistencia, cada día, ruega a su Hijo omnipotente por su pueblo? . . Hijo mío, dice, recuerda que de ellos tomaste la carne en la que, y por medio de la cual, obraste la salvación del mundo; también ellos,

de cuya carne no te avergonzaste, deben tener parte en tus bienes espirituales." Guillermo de Newbury, citado en H. Graef, 236s. Volver al texto.

[45] *Hom. 4 en Nativ. b. Mariae* (PG 97, 864). Volver al texto.

[46] H. Schürmann, *Lukas-Kommentar* I (Herder, 1969), 49-51 (con bibliografía). Volver al texto.

[47] Por supuesto, en cada caso hay una aceptación oculta de su Madre por parte de Jesús. Así, en Caná se accede a su petición, pero la referencia a la Cruz como la "hora" tanto de la Madre como del Hijo muestra el actual "cambio de fase"; cf. A. Feuillet, "L'Heure de Jésus et le signe de Cana" en *ETL* 36 (1960), 5-22; F. M. Braun, *Im Mère des fidèles*, 2ª ed. (Casterman, 1954), 55 y ss.; P. Gächter, *Maria im Erdenleben* (Tyrolia, 1954), 155-200. La aceptación de Jesús de su Madre también está latente en su alabanza de la maternidad espiritual y, también, en la Cruz, donde (desde Ruperto de Deutz) se ha entendido que la maternidad física de María se amplía para incluir la maternidad espiritual con respecto a todo el Cuerpo Místico de Jesús. La humillación visible esconde una honra oculta. E incluso las palabras de Jesús a los doce años no significan simplemente una ruptura con la familia; después de todo, pasó otros dieciocho años obedeciendo a sus padres. Volver al texto.

[48] G. Erdmann, en su *Die Vorgeschichte des Lukas- und Matthäus-Evangeliums und Vergils vierte Ekloge* (Gotinga, 1932), y G. Guthknecht, en su *Das Motiv der Jungfrauengeburt in religionsgeschichtlicher Beleuchtung* (Diss., Greifswald, 1952), suponen que este "*agón*" es una prueba en contra de la historicidad del relato. De hecho, la apoya. No hay razón alguna para recurrir a modelos helenísticos (Dibelius) o egipcios (Guthknecht). Cf. E. Nellessen, "Das Kind und seine Mutter", *SBS* 39 (1969), 100ss. Volver al texto.

[49] Hay mucha bibliografía sobre este tema. Pero cf. R. Laurentin, "Le Mystere de la naissance virginale" en *Eph. mariolog.* X (Madrid, 1960), 345-74, que mantiene con prudencia el punto de vista tradicional frente a A. Mitterer. Para la opinión contraria, que, con A. Mitterer, reclama la destrucción del himen en el nacimiento en aras de una maternidad genuina, cf. las observaciones históricas de J. Galot, "La Virginité de Marie et la naissance virginale de Jésus" en *NRT 82* (1960), 44969, y, más ampliamente, K. Rahner, "Virginitas in partu", *Theological Investigations* IV (Londres y Baltimore, 1966), 134-62, con bibliografía. Volver al texto.

[50] C. W. Neumann, "La Virgen María en las obras de san Ambrosio"

en *Paradosis XVII* (Friburgo, 1962), 142ss, 221. Helvidio propondrá así a María (que, según él, tuvo posteriormente otros hijos) como modelo de ambos estados de vida en la Iglesia. Cf. Jerónimo, *Adv. Helvid.* (PL 23, 183-206). Volver al texto.

[51] La división de los textos, en el citado artículo de Galot, entre los anteriores y los posteriores a Joviniano, parece demasiado rigurosa; los cuatro primeros siglos eran sin duda conscientes del significado simbólico de la virginidad física de María. Volver al texto.

[52] Tertuliano atacó resueltamente el docetismo y mantuvo la realidad de la Encarnación: *De came Christi* 23, 2. Los escritos apócrifos del siglo II, en primer lugar el *Proto-evangelium Jacobi* (en el que una comadrona atestigua la virginidad de María después del nacimiento) dan testimonio de la primitiva creencia popular en su virginidad física permanente. Sin embargo, no es cierto afirmar (como hace K. Rahner, 190) que todos ellos tengan una tendencia indudablemente docetista. J. C. Plumpe lo ha demostrado cuidadosamente en "Some Little-Known Early Witnesses to Mary's Virginitas in Partu" en *Theol. Stud.* 9 (1948), 567-77. Sólo Clemente de Alejandría menciona de pasada la historia de la comadrona (*Strom.* 7, 16 no. 93, 7); su interés principal se centra en la paradójica combinación de maternidad y virginidad, por la que María está tanto "en el parto" como "no en el parto". Volver al texto.

[53] Por ejemplo, Zenón de Verona, *Tract. in Ps. 118* 2, 9, 1; Gregorio de Nisa, *Hom. 13 en Cant.* (PG 44, 1053); *De virg.* 13 (PG 46, 377). Volver al texto.

[54] En este punto podríamos estar de acuerdo con J. Galot, (cf. el apartado "Maternité et douleur", 467-69). Volver al texto.

[55] Véase Laurentin para una discusión completa (nota 49 supra), 362-72. Volver al texto.

[56] Es justo desaconsejar los indiscretos cuestionamientos fisiológicos. No necesitamos saber si el Niño abrió el vientre y lo volvió a cerrar (Isidoro de Pelusio, Pseudo-Nilo, una posibilidad propuesta por Agustín, y Tomás después de él, en el contexto de la relación sexual en el paraíso), si los pasajes natales simplemente se expandieron (la muy opuesta opinión de Durandus, también propuesta por Alberto, cf. *Lexikon der Marienkunde*, 118), o si los dos cuerpos se penetraron mutuamente (Suárez, Op. 19, 87, discute y refuta esta hipótesis). Paschasius Radbertus observa a este respecto que la ley natural actual no es la original (*De partu virginis*, PL 120, 1368-70). La decimonovena "Oda de Salomón" alude al encuentro de los dos Testamentos: "Así que

la Virgen, en gran gracia, se convirtió en Madre; cuando llegó su hora dio a luz un Hijo sin sentir dolor" (*Neutest. Apokryphen* II, Schneemelcher, 600). Volver al texto.

[57] La idea procede originalmente de Filón, donde es una alegoría del alma, que ha caído en la sensualidad y debe volver a su estado espiritual propio. La retomaron, al menos, Orígenes, Ambrosio y Jerónimo (ilia meretrix si voluerit, virgo repente efficitur. *Tratado, de Ps. 86*, en *Anecdota Mared*. 3, 2, 104-5). Este tema requeriría un estudio más profundo. Volver al texto.

[58] A. Feuillet, "Le Messie et sa mère, d'après le chap. XII de l'Apocalypse" en *Rev. Bibl. 66* (1959), 80. Cf. F. M. Braun, 147-53; L. Cerfaux, "La Vision de la femme et du dragon . ." en *Eph. theol. Lov*. (1955), 21-33. Véase también Newman, *Difficulties of Anglicans* (Nueva York, 1930), III, 58-59. Volver al texto.

[59] Feuillet señala con razón que, incluso en los relatos de la infancia en Lucas, María representa con toda seguridad al Israel fiel, como muestra todo el Magnificat. Así lo demuestran también la escena de la Anunciación (basada en Sofonías 3,14-17) y las otras numerosas alusiones al Antiguo Testamento (destacadas por Laurentin). Volver al texto.

[60] M. Jugie, "Assomption de la s. Vierge" en *Maria* I (1949), 619-74. Volver al texto.

[61] E. Cothenet, "Marie dans les apocryphes" en *Maria* VI, 71-155. Cf. también J. Galot, "Le Mystère de l'Assomption" en *Maria* VII, 155-237. Volver al texto.

[62] Del copto: M. Chaine en *Rev. de l'orient chrétien* 29 (1933-1934), 272-314. Volver al texto.

[63] En A. Wenger, "L'Assomption de la très sainte Vierge dans la tradition byzantine du VI^{e} au X^{e} siècle" en *Archives de l'orient chrétien* 5 (París, 1955), 276 ss. Volver al texto.

[64] *Hom.* I (PG 96, 713, 717). Volver al texto.

[65] *Or.* 12 (PG 97, 1052-53). Volver al texto.

[66] A. Müller, "Marias Lebensende und Verherrlichung" en *Mysterium Salutis* III/2 (1969), 488-498. Debemos contentarnos con permitir que la totalidad de la glorificación de María, así como su derecho primordial y único a la misma, se mantenga por sí misma, sin sacar ninguna conclusión en cuanto a la relación entre alma y cuerpo en el caso de otros santos. Cf. H. Zeller, "Corpus Sanctorum. Eine Studie zu Mt 27, 52-53" en *ZKTh* 71 (1949), 385-465. Volver al texto.

[1] Cf. 233 y siguientes. Volver al texto.

[2] Sobre esta cuestión, véase E. Schweizer, *Der Brief an die Kolosser* (EKK, Benziger / Neukirchener, 1976), 52-74 (con bibliografía). No es necesario entrar aquí en la cuestión de la autoría. Volver al texto.

[3] *Sobre el logos pachymenos* o *brachymenos*, cf. mi *Kosmische Liturgie*, 2ª ed. (1961), 518-19; cf. también Orígenes, *Peri Archon* I, 2, 8. Volver al texto.

[4] Estas breves observaciones se basan en mi ensayo anterior, "Wer ist die Kirche?", en *Sponsa Verbi* (1960), 148-202. Yves Congar ofrece un resumen de todos los intentos antiguos y modernos de llegar a una comprensión de esta cuestión en "La Personne 'Eglise' " en *Revue thomiste* (1971), 613-40. Jean-Guy Pagé, en el vol. 1 de su *Qui est l'Eglise*? (Montreal: Bellarmin, 1977), no llega hasta esta cuestión. Volver al texto.

[5] Los pasajes pertinentes se encuentran en mi selección de los escritos de Agustín, *Das Antlitz der Kirche*, 2ª ed. (Benziger, 1955), 118-27. Volver al texto.

[6] *En. en Sal. 26*, n. 2 (PL 36, 200); *En Joh. tr*. 21, 8 (PL 35, 1568). Volver al texto.

[7] Después de su *Comentario a las Sentencias*, Tomás habla con cautela de una persona "cuasi" o "mística". Textos en Congar, 616-17. Volver al texto.

[8] Textos en Congar, 620, 622. Bérulle (*ibid.*, 623) explica que el cristiano sólo tiene existencia aferrándose a Cristo, como los accidentes se aferran a la sustancia o como la humanidad de Cristo, que no tiene personalidad propia, sólo existe en el Logos. Volver al texto.

[9] Al rechazar una identificación de este tipo, la encíclica "Mystici Corporis" se oponía en primer lugar a K. Pelz, *Der Christ als Christus. Der Weg meines Forschens* (Berlín, 1940, impreso pro ms.). Aquí se ven claramente los límites de hablar de la Iglesia como prolongación de la Encarnación (que se remonta a J. Möhler, *Symbolik*, sec. 36). Este modo de hablar de la Iglesia fue retomado en la eclesiología "organológica" del período de entreguerras. Su unilateralidad fue señalada por M. Schmaus en su *Dogmatik* III/ 1, 206 ss., y por H. Mühlen, *Una mystica persona*, 2ª ed. (1967), 174-78. Volver al texto.

[10] J. Beumer, "Die altchristliche Idee einer präexistierenden Kirche und ihre theologische Anwendung" en *Wiss. u. Weisheitg* (1942), 13-22. Volver al texto.

[11] II, 1 y XIV, 2-5. Volver al texto.

[12] Vis. 2, 4, 1. Volver al texto.

[13] *Comm. en Cant. 2* (Baehrens 8, 157-58). Volver al texto.

[14] *Comm. en Mat.* 14, 17 (Klostermann 10, 325-26). Volver al texto.

[15] Textos en *Casta Meretrix* (en *Sponsa Verbi* [1960], 203-305). Volver al texto.

[16] Véanse las observaciones ampliamente documentadas de Y. M.-J. Congar, "Ecclesia ab Abel" en *Festschrift für Karl Adam* 1951 (Patmos, 1952), 79-108. Volver al texto.

[17] R. M. Cathala, "Vie de l'Eglise" en *Revue thomiste* 21 (1913), 154s. Volver al texto.

[18] H. Clérissac, *Le Mystère de l'Eglise*, esp. cap. 3: "La Personnalité *de l'Eglise", 2a ed.* 3: "La Personnalité de l'Eglise", 2ª ed. (París, 1921), con prefacio de J. Maritain, 53-73. Volver al texto.

[19] Dom A. Vonier, *El Espíritu y la Novia* (1935). Volver al texto.

[20] E. Mura, *Le Corps mystique du Christ, sa nature et sa vie divine*, 2ª ed. (París, 1936). Volver al texto.

[21] C. Journet, *L'Eglise du Verbe incarné* (París: Desclée de Brouwer, 1051), 426. Pero la Iglesia es "nupcial" sólo "por una abstracción que la distingue de sus fuentes" (491), que la "habitan" en una "unión accidental" metafísica (512ss.). Volver al texto.

[22] *De l'Eglise du Christ. Le Personne de l'Eglise et son personnel* (París: DDB, 1970). Volver al texto.

[23] *Ibídem*, 36. Para una crítica de este punto de vista, cf. Congar (nota 4 supra), 633 s. Volver al texto.

[24] *L'Eglise de Dieu, Corps du Christ et Temple de I'Esprit* (París, 1970); *Le Trône de la sagesse*, 275ss. Volver al texto.

[25] Congar, 636, 637. Volver al texto.

[26] *Una Mystica Persona. Die Kirche als das Mysterium der Identität des Heiligen Geistes in Christus und den Christen. Eine Person in vielen Personen*, 2ª ed. (Schöningh, 1067). Volver al texto.

[27] 445-51. Volver al texto.

[28] 3 ss., 43 ss., 174 ss., 178 ss. (contra Malmberg). Volver al texto.

[29] Esto se trata en la obra de H. Mühlen, *Der Heilige Geist als Person in der Trinität, bei der Inkamation und im Gnadenbund: Ich-Du-Wir*, 2ª ed. (Münster: Aschendorff, 1966). "Dentro de la Trinidad, el Espíritu Santo es una Persona en dos Personas. Por consiguiente, en la economía de la salvación, se muestra como una Persona en muchas personas". *Una Mystica Persona*, 199. Volver al texto.

[30] *Una Mystica Persona*, 166, 357. Volver al texto.

[31] 567 ss. Volver al texto.

[32] 169, 207-9 ("La 'plenitud' de Cristo es idéntica al *pneuma* que lo habita en virtud de su unción"); 286-306 ("La causalidad personal de Jesús en la línea de su unción"); 327 ("La relación fundamental entre Cristo y el cristiano es una relación ontológica, es decir, trascendental Yo-Tú"); 574 (la fórmula relativa al Espíritu queda así modificada: "Una Persona [Cristo] como Pneuma vivificante en muchas personas [en la Iglesia, su Esposa y Compañera]"). Volver al texto.

[33] 201 ss. (sobre la inseparabilidad de las Personas en la Trinidad); 328 (la fórmula sugerida debe entenderse en sentido trinitario; es imposible reducirla a mera cristología o pneumatología). Volver al texto.

[34] 148 (". . . no debe suponerse que la palabra 'persona', cuando se aplica a la Persona del Hijo, tenga el mismo significado que cuando se aplica al Pneuma"); 457 (no tiene "prácticamente ninguna analogía"); 578 (la palabra "persona" sólo puede aplicarse al Espíritu de Cristo "en un sentido muy análogo"; de hecho, "en este punto pierde casi por completo su cualidad de analogía. En el contexto de la creación, no hay analogía para que la autosubsistencia personal sea la mediación directa de otro"). Volver al texto.

[35] 74-172. Volver al texto.

[36] *Der Hl. Geist als Person*, sec. 6, 170-97, cf. 207, en referencia a Thomas, *S. Th.* III, 7, 13 c: "Unio personalis, secundum quam intelligitur missio Filii, est prior, ordine naturae, gratia habituali, secundum quam intelligitur missio Spiritus Sancti"; el "prius" no es temporal, sino lógico. Igualmente en *Una Mystica Persona*, 194ss, 217ss. Volver al texto.

[37] 571. Volver al texto.

[38] 459. Volver al texto.

[39] 436-60. Volver al texto.

[40] Cf. 183 y siguientes. Volver al texto.

[41] "En su Encarnación, Él (el Logos) toma una naturaleza humana individual muy particular y la hace personal": *Una Mystica Persona*, 573. Por el contrario, Malmberg ve que el Espíritu es "también la causa de la unión hipostática de la naturaleza humana de Jesús con el Hijo de Dios": *ibid.*, 186. Volver al texto.

[42] 326, 311. Volver al texto.

[43] H. Mühlen parece no dar suficiente importancia al papel de la Eucaristía (cf. 1 Cor 10) en las pp. 125-27, donde se la considera como *una* mediación entre otras (bajo la Antigua Alianza, por ejemplo,

estaba la voluntad de alianza de Dios, la descendencia física, la participación en las bendiciones de los patriarcas). Volver al texto.

[44] En *Theologie der Geschichte*, 4ª ed. (Einsiedeln: Johannesverlag, 1959), 61 ss., subrayamos el papel universalizador del Espíritu (respecto al Cristo concreto, físico, en la vida eclesial y sacramental). Volver al texto.

[45] Cf. *Sponsa Verbi*, 149; para el "amor propio" en este sentido, cf. el pasaje de Agustín citado más arriba (nota 5). La expresión "L'Eglise c'est moi" es utilizada literalmente por Soeur Marie de la Trinité (Louisa Jacques, *Garnets* [Beyrouth, 1943]), n. 638. Volver al texto.

[46] Pero nótese lo que se dice en *Sponsa Verbi* sobre el uso de los pronombres personales en el contexto de la eclesiología: 176-80. Volver al texto.

[47] Véase el punto 283 y siguientes. Volver al texto.

[48] 291-92. Volver al texto.

[49] Ambas afirmaciones (como mis observaciones anteriores) son rechazadas por H. Mühlen, 460: en su lugar, en ambos casos, habla del "Espíritu de Cristo" que es "el 'Nosotros' ya perfecto que actúa en las muchas personas que pertenecen a la Iglesia" y que "ya se ha hecho histórico y visible de un modo único e inigualable en María". "Preferiríamos hablar del mismo Espíritu de Cristo como centro personal, origen permanente de todo en la Iglesia (incluido el 'Nosotros' [*Wir-Akt*] de María)". Sin querer carpetear los elementos positivos de lo que dice Mühlen, debo señalar que nuestros conceptos de "persona" difieren. El mío es idéntico a la misión impartida *en Christōi* por el Espíritu al sujeto consciente creado y aceptada por éste. Esta misión tiene su raíz en que la persona ha sido "elegida -por gracia- antes de la fundación del mundo", es decir, forma parte del plan de la Trinidad para el mundo y para la redención. Volver al texto.

[50] Muhlen, 461ss. Aquí Muhlen hace muchas observaciones negativas y críticas sobre la mariología y habla de "pneumatología inadecuada" en la enseñanza del Magisterio sobre la mediación de María antes del Vaticano II. Volver al texto.

[51] Textos en H. Rahner, "Die Gottgeburt. Die Lehre der Kirchenväter von der Geburt Christi aus dem Herzen der Kirche und der Gläubigen" en *Symbole der Kirche* (Salzburgo: O. Müller, 1964), 13-87. Volver al texto.

[52] Cf. las esclarecedoras observaciones de L. Bouyer en su *L'Eglise de Dieu*, donde habla del encuentro entre el apostolado (que viene de arriba, designado por Cristo) y el presbiterado (que viene de abajo,

designado por la comunidad y que la representa). Los Apóstoles eligen a personas de entre los "ancianos" de la comunidad para compartir su oficio de tutela, nombrándolas *episkopoi*. Volver al texto.

[53] No podemos repetir todo lo que hemos escrito sobre este tema en otro lugar; está resumido de forma concentrada y personal en *Kirche als Institution* de Medard Kehl, Frankf. theol. Studien 22 (Knecht, 1976), 239-311. Volver al texto.

[54] Los textos están recogidos en M. Kehl, loc. cit., en los capítulos sobre "La dimensión institucional del Espíritu Santo" (275 ss.), "La cruz de Cristo como institución" (273 ss.) y "El Espíritu Santo como principio formal de institución en la Iglesia" (279 ss.). Volver al texto.

[55] En *Christlicher Stand* (Einsiedeln: Johannesverlag, 1977), 229 ss. Volver al texto.

[56] *El Oficio Profético en la Iglesia* (1837, reimpreso en *Via Media* I, 1877). La semilla de la idea ya estaba presente en 1835: Anne Mozley, *Letters and Correspondence of J. H. Newman* (1891) II, 123. El concepto de "oficio profético" se expone en la obra de Newman *On Consulting the Faithful in Matters of Doctrine* (1859). Volver al texto.

[57] L. Bouyer, *L'Eglise*. Volver al texto.

C. La Iglesia de judíos y gentiles

1. La Iglesia como "pueblo" reunido de muchos "pueblos"

[1] Referencias sobre el uso de la imagen del "pueblo" para la Iglesia en A. Grillmeier, *Kommentar zu Lumen Gentium*, cap. 2 (Herder-Kommentar [1966], I, 176-78). Volver al texto.

[2] N. Füglister ofrece una lista de los pasajes pertinentes del Antiguo Testamento en su "Strukturen der alttestamentlichen Ekklesiologie", *Mysterium Salutis* IV/1 (1972), nota 25. Volver al texto.

[3] Ex 34,6s; Is 43,25s; Sal 32,1-5; Sal 85,3. Volver al texto.

[4] Sal 32 (perdón en vista de la confesión). Cf. Prov 28,13; Eclo 4,26; y referencias tan tempranas como Lv 5,5 y Nm 5,7, etc. Cf. J. J. Stamm, *Erlösen und Vergeben im Alten Testament* (Berna: Francke, 1940). Volver al texto.

[5] J. Scharbert, *Heilsmittler im Alten Testament und im alten* Orient (QD 23/4, Herder, 1964). Volver al texto.

[6] N. A. Dahl, *Das Volk Gottes* (reimpresión de 1963), 268. Volver al

texto.

[7] N. Füglister (véase la nota 2), 97-98. En el judaísmo existe algo análogo a esta identificación del Antiguo y el Nuevo Testamento, o a la incorporación del Antiguo en el Nuevo. Aquí se adopta a Jesús como profeta judío, véase el gran número de libros sobre Jesús desde Klausner; cf. Pinchas Lapide, "Jesus in der israelischen Literatur" en *Internat. Kath. Zeitschrift* (1973), 375-82. Por supuesto, esto presupone que se traza una línea muy nítida entre Jesús y sus intérpretes cristianos (Pablo y los redactores de los Evangelios). Un ejemplo clásico de este planteamiento es *Zwei Glaubensweisen* (1950) de M. Buber. Detrás se esconde una cuestión más apremiante: ¿Cuánto de la tradición judía ha surgido desde la llegada del cristianismo y a través de una perspectiva cristiana del Antiguo Testamento? Porque es bien sabido que el pensamiento judío no presta atención a Isaías 53 y a la figura de un Mesías sufriente hasta *después de la* llegada del cristianismo. Los largos siglos de contactos, no sólo hostiles, sino a menudo amistosos y recíprocos, que también vieron a los cristianos abrazar el judaísmo, significaron inevitablemente que los judíos releyeran el Antiguo Testamento bajo la influencia cristiana, conscientemente o no. Véanse los hechos y documentos expuestos por H. de Lubac en su *Exégèse médiévale* II/1 (1961), 128-53. Las interrelaciones apenas pueden desentrañarse ahora (por ejemplo, en los escritos jasídicos de M. Buber). El mero hecho de que las ideas cristianas hayan sido asumidas en un contexto judío -a menudo como explicación de lo que ya está presente en la Antigua Alianza- conduce a un endurecimiento de las posturas contrarias. Esto también puede observarse, por ejemplo, cuando se adoptan ideas cristianas, o incluso simplemente actitudes cristianas, *en las Wellanschauungen* del Lejano Oriente. A este respecto, véase G. Vicedom, *Die Weltreligionen im Angriff auf das Christentum*, Theol. Ex. heute, 51 (Munich, 1965). Volver al texto.

[8] Cf. el ensayo de Y. Congar ya citado: *Ecclesia ab Abel* (Karl Adam-Festschrift, 1952), 79-108. Volver al texto.

[9] *Ciudad de Dios* 17, 7, 4. Volver al texto.

[10] *Lev. hom.* 10, 1. Incluso Ireneo, que tiene que luchar tanto contra los gnósticos por la unidad orgánica de los dos Testamentos, es muy consciente de la diferencia entre ellos dentro de la unidad abarcadora de la revelación y la providencia: cf. *Adv. Haer.* IV, 9, 2; IV, 12, 4. Real Tremblay, en su *La Manifestation et la vision de Dieu selon s. Irénée de Lyon*, Münst. Beiträge z. Theologie, 41 (Aschendorff 1978), señala

claramente la distancia entre la Antigua y la Nueva Alianza en el pensamiento de Ireneo. Volver al texto.

[11] Así, H. de Lubac titula el capítulo mencionado en la nota 6 "La Dialectique chrétienne". Volver al texto.

[12] *Ibídem*, 147. Volver al texto.

[13] *Die Kirche aus Juden und Heiden* (1933), reimpreso en *Theologische Traktate* (Munich: Kösel, 1951). Volver al texto.

[14] *Ibídem*, 262. Volver al texto.

[15] *Ibídem*, 261. Volver al texto.

[16] Cf. 394-95 infra. Volver al texto.

[17] *Dogmática de la Iglesia* II/2 (1942), 198. Volver al texto.

[18] *Ibídem*, 198s. Volver al texto.

[19] *Ibídem*, 206. Volver al texto.

[20] Principalmente en su primer esbozo en *Pax Nostra* (Grasset, 1936), 200-224: "Destinée et mission negative du peuple juif". Volver al texto.

[21] Forma definitiva en *De l'actualité historique, 2* vols. (París: Desclée de Brouwer, 1960), y "Connaissance de Dieu et foi au Christ" en *Actes du Colloque 6-12 janvier, Rome, sous la direction d'E. Castelli* (París: Aubier, 1966), 117-60. El papel casi totalmente negativo y desintegrador, en la historia mundial, por parte del Israel incrédulo (en *Pax Nostra*) recibe menos énfasis en sus obras posteriores. Volver al texto.

[22] *L'Eglise de Dieu* (París: Cerf, 1976), 643. Volver al texto.

[23] *Destinées d'Israël. A propos du salutpar les* juifs-aludiendo a un libro de Léon Bloy (París: Egloff, 1945), esp. 319 y ss.; H.-M. Féret, *Apocalypse, histoire et eschatologie chrétienne* (Dieu vivant, n. 2), criticado por J. Huby, *Autour de l'Apocalypse* (Dieu vivant, n. 5) y J. Maritain, "L'Impossible antisémitisme" en *Questions de conscience. Collection Questions disputées*, 2ª ed., XXI (Desclée de Brouwer, 1938). Volver al texto.

[24] *Act. Hist.* I, 112. Volver al texto.

[25] Brunschvicg, 750. Volver al texto.

[26] *Ibídem*, 745. Volver al texto.

[27] *Ibídem*, 748. Volver al texto.

[28] *De fide rerum quae non videntur* (PL 40, 179). Volver al texto.

[29] Pars enim quaedam terrenae civitatis imago caelestis civitatis effecta est, non se significando, sed alteram. *Civ. Dei* 15, 2 (PL 41, 439). Volver al texto.

[30] *Ibid.* Sobre el intento de Agustín de mantener unidos ambos lados de la realidad de Israel en una sola visión, cf. J. Ratzinger, "Volk und

Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche" en *Münchener Theol. Studien*, Syst. Abt. VII (Munich: Zink, 1954), 302 ss. Volver al texto.

2. Israel

[1] Véase el capítulo "Elegidos y enviados". Volver al texto.

[(2)] [Se] llegó incluso al extremo de sugerir que, cuando Dios redimió a Israel de Egipto, se redimió, por así decirlo, a sí mismo. Cf. Dahl, *Das Volk Gottes*, 54. Volver al texto.

[3] 269-70 supra. Volver al texto.

[4] Sobre esta cuestión, cf. G. Dautzenberg, "Theologie und Seelsorge aus Paulinischer Tradition" en *Gestalt und Samtnlung des Neuen Testaments* (Würzburg: Echter, 1969), 96-119. J. Munck, *Paulus und die Heilsgeschkhte* (Aarhus, 1954). Volver al texto.

[5] Dahl, *Das Volk Gottes*, 88-89. Volver al texto.

[6] H. Schlier, "Das Mysterium Israels" en *Die Zeit der Kirche* (Herder, 1956), 232-33. Volver al texto.

[7] Cf. Dahl, 3f., 57 (véanse las referencias) y 88. Volver al texto.

[8] Sobre el concepto de "resto", cf. V. Herntrich, *ThW* IV (1942), 200-215; sobre las diversas etapas de desarrollo: R. de Vaux, "Le 'Reste d'Israel' d'après les prophètes" en *RB* 42 (1933), 526-39; N. Füglister, 32, nota 29 (bibliografía), 32-34. Volver al texto.

[9] Herntrich, 212, 1. 35s. Volver al texto.

[10] *Ibídem*, 214, 24s. Volver al texto.

[11] Cabe señalar que "muchas tendencias que alejaron al judaísmo de la antigua religión israelita sólo alcanzaron su pleno desarrollo en la Iglesia" (N. Dahl, *Das Volk Gottes*, 269). Está bastante claro por qué la Iglesia de judíos y gentiles se convirtió *aparentemente* en una Iglesia cristiana casi puramente gentil. Los lamentos de A. Schlatter ("La muerte de Israel fue la muerte de la Iglesia primitiva, y su muerte perjudicó a toda la Iglesia") son superfluos, como lo es el objetivo proyectado por L. Bouyer de la historia de la Iglesia (véase C 1, supra, nota 22). Se puede decir que Jesucristo tiene en sí mismo las raíces vivas del "olivo cultivado", pero a un nivel más profundo toda la promesa tiene sus raíces en él: "Antes que Abraham existiera, Yo existo" (Jn 8,58). Una cuestión que hay que excluir aquí es la de la relación entre cristianos judíos y cristianos gentiles, no en la Iglesia primitiva, sino en la Iglesia posterior y actual. Habría que preguntarse si se trata sólo de un problema psicológico o, en cierto sentido, teológico. Tampoco se trata del problema *teológico* (no psicológico ni

jurídico) que plantea un medio judaísmo o un cuarto judaísmo. Volver al texto.

[12] "En el Antiguo Testamento no se trata de que el *berith* entre Yahvé e Israel descanse en la libre decisión de ambas partes. Siempre es Dios el único que origina este acuerdo. Así, siempre se dice que Dios hace un pacto con alguien, nunca que 'Dios y otro' hacen un pacto". L. Köhler, *Theologie des Alten Testaments* (1936), 45. Volver al texto.

[13] Pero la idea de la alianza también se proyecta hacia este periodo: Gn 15,7 ss. (J), 17,1-17 (P). Volver al texto.

[14] T. C. Vriezen, "Die Erwählung Israels nach dem Alten Testament", *AThANT* (Zwingli-Verlag, 1953), 18. Volver al texto.

[15] Véanse las observaciones de Klaus Koch (a las que ya nos hemos referido) en su "Zur Geschichte der Erwählungsvorstellung in Israel", *ZAW* 67 (1955), 205-26, en la crítica a Vriezen y Quell (*ThWTV*, 148-74). Volver al texto.

[16] *Loc. cit.*, 96. Volver al texto.

[17] *Loc. cit.*, 80. Volver al texto.

[18] H. H. Rowley, en su obra *The Biblical Doctrine of Election* (Londres: Lutterworth, 1950), estableció una cuidadosa distinción entre la elección teológica de Israel y la forma en que Dios "eligió" a los asirios y babilonios para azotar a Israel. Puede haber elegido a otras naciones para otros fines; "podemos utilizarla sin impropiedad [la palabra "elección"] de Grecia y Roma, que sirvieron a fines más elevados de Dios". Responde así a una crítica de N. W. Porteous (en *Theol. Aufsätze, Karl Barth Festschrift*, 1936), quien dice que "hablar al mismo tiempo de la elección de Grecia o Roma y de la elección de Israel revela una total incapacidad para comprender lo que significa la elección. Es un concepto teológico, no cultural" (163). Debemos proceder con mucha cautela en este punto, sobre todo al hablar de las religiones de otras naciones, y evitar el concepto de una elección más que cultural (es decir, una elección con fines histórico-salvíficos) fuera de Israel. Volver al texto.

[19] Esto se expresa en la raíz de la conciencia de ser los "guerreros" de Yahvé y su "campamento", encargados de la grave tarea de aniquilar a las naciones que les impiden el paso o que ya ocupan la tierra. "Toda la historia de Israel se describe como una guerra santa": R. de Vaux, *Das Alte Testament und seine Lebensordnungen* (Friburgo, 1962) II, 76. Véase también el rollo de guerra de Qumrán. G. v. Rad, *Der Heilige Krieg im alten* Israel. 4ª ed. (Gotinga, 1965). Más tarde, en el judaísmo del Exilio, se expresa como una xenofobia (cf. el Libro de Ester), que

da lugar a la reacción del antisemitismo, con pogromos asociados, mucho antes de Cristo. Volver al texto.

[20] En última instancia en el Deutero-Isaías: ahora el "Elegido" (que es también el "Siervo de Yahvé" sufriente) es a quien se ha confiado una misión para todas las naciones. Cf. Vriezen, 64-71. Volver al texto.

[21] K. Galling, *Die Erwählungstraditionen Israels* (Giessen, 1928). Volver al texto.

[22] Hans Heinrich Schmid, "Gerechtigkeit als Weltordnung" en *Beiträge z. hist. Theol.* 40 (Tubinga: Mohr, 1968). Volver al texto.

[23] Dahl, *Das Volk Gottes*, 42. Volver al texto.

[24] N. Füglister, 31. Volver al texto.

[25] L. Köhler, 48. Volver al texto.

[26] *Migr. Abr.*, 20. Volver al texto.

[27] *Leg. espec.* II, 145; *Leg. alleg.* III, 94, etc. Volver al texto.

[28] R. Martin-Achard, "Israël et les nations. La Perspective missionnaire de l'Ancien Testament" en *Cahiers théologiques 42* (Neuchatel, 1959); J. Schreiner, "Berufung und Erwählung Israels zum Heil der Völker" en *Bibel und Leben* 9 (1968), 93-114. H. de Lubac, *Le Fondement théol, des missions* (París: Seuil, 1946), 27- Volver al texto.

[29] Dahl, 74; cf. 57: "Cualquiera que se una a la religión judía debe convertirse también en judío por nacionalidad y renunciar, junto con sus dioses y costumbres nativos, a su patria, sus padres y sus relaciones. . . . Sin embargo, los prosélitos no se convierten en ciudadanos de pleno derecho de la nación judía, ni tienen parte alguna en la tierra." Sobre la aceptación de prosélitos: *ibid.*, 293, notas 197-202. Volver al texto.

[30] *Ibídem*, 142. Volver al texto.

[31] E. Jüngel, *Paulus und Jesus*, 2ª ed. (Tubinga: Mohr, 1964). Volver al texto.

[32] Así, Juan el Bautista relativiza la dignidad de la descendencia judía de Abraham (Lc 3,8), al igual que Jesús (Jn 8,39ss., 56ss.) y Pablo (Gal 4,22ss.). Volver al texto.

[33] Jesús reconoce el núcleo de la ley, que procede de Dios, pero inmediatamente (Mc 10,5) pasa a distinguir lo que procede de Dios de lo que fue añadido posteriormente por los hombres. Pablo reconoce que la ley es buena (Rm 7,12) y también que contribuye a hacer tropezar al hombre y a hacerle pecar (Rm 7,13; Ga 3,10). Cf. el importante ensayo de R. Bultmann, "Die Bedeutung des Alten Testaments für den christlichen Glauben" en *Glauben und Verstehen* I(1933),313-36; también E. Käsemann, "Paulus und Israel" en *VB* II, 2ª

ed. (1965), 194-97. Volver al texto.

[34] Jesús: Mt 23:28, 23; Pablo: Rom 2:17-24. Volver al texto.

[35] Vriezen (nota 14 supra), 108. Volver al texto.

[36] W. Lütgert, "Die Juden im Johannesevangelium" en *Ntl. Studien für G. Heinrici* (1914); también su "Die Juden im Neuen Testament" en *Aus Schrift und Geschichte, Abh. für A. Schlatter* (1922), 137ss. Volver al texto.

[37] "Pablo ve. . la relación entre la Iglesia e Israel de dos maneras diferentes. Por un lado, son los cristianos, y no los judíos, quienes forman la 'Iglesia de Dios'; la Iglesia es 'Israel kata pneuma', el pueblo judío es sólo 'Israel kata sarka'. Por otra parte, sólo hay un Pueblo de Dios: Israel, y los cristianos gentiles son prosélitos, incorporados a este pueblo. Sin embargo, no debemos insistir demasiado en la oposición entre estos dos puntos de vista. . . . El primer punto de vista subraya la nueva creación escatológica, el segundo, la continuidad en la historia de la salvación". Dahl, *Das Volk Gottes*, 243. Volver al texto.

[38] J. Gnilka, *Die Verstockung Israels*. Isaías 6:9-10 in der Theologie der Synoptiker (Múnich: Kösel, 1961). Volver al texto.

[39] Gnilka, 187-205. Volver al texto.

[40] W. Trilling, *Das wahre Israel*, 3ded. (Múnich: Kösel, 1964),72. K. H. Schelkle, en su "Die 'Selbstverfluchung' Israels nach Matthäus 27, 23-25" en *Anti-judaismus im Neuen Testament? Exegetische und systematische Beiträge, Abh. z. christi.-jüd. Dialog* II (Múnich, 1967), cuestiona la historicidad de este pasaje y establece los motivos del evangelista para insertarlo; pero esto no elimina el pasaje. Volver al texto.

[41] La cláusula final de Mateo está situada tan periféricamente que algunos se han preguntado si expresa la perspectiva de la gracia (Trilling, 87ss.). En conjunto, los Evangelios y los Hechos retratan la oferta de salvación de Dios a Israel en Jesús, el rechazo de Israel a esta oferta y la sustitución de la antigua comunidad de Dios por la nueva. "Mateo no acuña el concepto de un 'verdadero Israel' ni nada que se le parezca, y está claro que, a diferencia de Pablo, no piensa en términos de una distinción entre un Israel del *pneuma* y un Israel del *sarx*. Para él, la historia de la salvación del Antiguo Testamento pasa al Nuevo de forma lineal, sin ninguna abreviación, corrección o reinterpretación. En sentido estricto, la Iglesia no es un *nuevo* Israel que ha ocupado el lugar del *antiguo*, sino el Israel *real* y *verdadero* según el plan original de Dios" (Trilling, 95s). Lo mismo ocurre con los demás evangelistas. Puesto que son tan explícitos en su descripción de la misión de Jesús (y de los discípulos) a Israel y del rechazo de Israel a la misma -al menos a nivel oficial- y puesto que el "Cumplidor" ha cortado el

camino de la promesa en un punto tan central, este camino ya no puede discurrir paralelo al de la Iglesia en igualdad de condiciones (o, si lo hace, es como un caso límite, un camino de adviento que conduce al cumplimiento: Hechos 3:17 y ss.). Tampoco es posible, en mi opinión, utilizar Romanos 11:7s. (con Deuteronomio 29:3 e Isaías 6:9 ss. de fondo) para atribuir a Dios el "endurecimiento" o "ensordecimiento" de los judíos. Pablo está utilizando un lenguaje del Antiguo Testamento; esto no excusa en absoluto la desobediencia del pueblo tal como se describe en Romanos 10, cf. 1 Samuel 16:14; 18:10; 19:9, por ejemplo; por lo que difícilmente puede ser correcto concluir que "si Dios mismo ha endurecido a Israel, es 'lógicamente' él solo, y no la Iglesia, quien puede liberarlo de este estado" (F. Mussner, "Ganz Israel wird gerettet werden" en *Kairos* [1976], 253), y que "Dios rescata a Israel por un 'camino especial', pero no aparte del Evangelio, pues Cristo será también el 'Salvador' de Israel (como Juez al final de los tiempos)" (*ibid.*, 251). Mussner llega a esta opinión basándose en Romanos 11:26b, interpretado como referido a Cristo. Pero, ¿podemos separar así la misión de Cristo y la de sus discípulos y su Iglesia, ambas igualmente rechazadas por Israel? Volver al texto.

[42] Cf. el comentario a Lucas de H. Schürmann, 125s, y sobre Hch 15,14 ("tomar de entre los gentiles un *laos* para su nombre"): J. Dupont, "Laos ex Ethnōn" en *Etudes sur les Actes des Apôtres*, Lectio Divina, 45 (París, 1067), 361-65. Volver al texto.

[43] Sobre este versículo, cf. "Die Absolutheit des Christentums und die Katholizität der Kirche", 145. Para interpretar el tercer "nyrc", sin embargo, es mejor no recurrir a la expectativa paulina del fin inminente (como hice yo: 146), sino decir con H. Schlier en su *Römerbrief* (343): "El *nyn* se refiere al tiempo abierto al futuro escatológico". Volver al texto.

[44] Billerbeck II, 314s. Volver al texto.

[45] "El mundo entero califica a la raza judía de rechazada y elegida, y, en lugar de aportar palabras propias, él mismo confirma este veredicto. Vistas desde fuera, parece haber una conexión externa entre estas dos fases, que tienen lugar secuencialmente fuera de la historia y, por tanto, en la historia; desde dentro, las dos se experimentan como profundamente inseparables: hay tal grado de comunicación entre los vasos de la maldición y de la bendición que el segundo sólo puede rebosar si el primero está lleno hasta el borde." Franz Rosenzweig, Jehuda Halevi, *Zweiundneunzig Hymnen und Gedichte* (Berlín: Lambert Schneider, sin fecha), 223. Volver al texto.

[46] Ambas posibilidades por parte de Israel se describen en *Gog und Magog* (Heidelberg: Lambert Schneider, 1949) de M. Buber -su obra maestra y también el mejor de sus relatos hasídicos- como la oposición entre la cábala teúrgico-mágica (en el rabino de Lublin) y un misticismo purgado de magia, basado en la conversión interior y la interioridad (en el "judío santo"). Para describir todo el fenómeno del judaísmo, Buber, que personalmente se inclina por el punto de vista del "judío santo", tiene que adoptar "la única posición defendible", la de la "tragedia", "donde dos bandos viven enfrentados,. . . y la verdadera oposición no es la que existe entre la "buena" y la "mala" voluntad, sino la cruel oposición de la existencia misma" (404). Buber se defiende de la acusación de que, con su descripción del "Santo Judío", se sitúa consciente o inconscientemente dentro de la tradición cristiana: "Lo que el 'judío', tal como aparece en este libro, tiene en común con Jesús de Nazaret tiene su base en la realidad. Es la realidad del 'Siervo del Señor' sufriente. En mi opinión, es imposible entender la vida de Jesús a menos que uno se dé cuenta de que él. . . estuvo a la sombra del 'Siervo Sufriente' del Deutero-Isaías. Sin embargo, él salió del 'escondite en el carcaj' (Is 49:2), mientras que el 'judío santo' se quedó allí" (407). Buber critica a Jesús, el judío, por haber "salido" de este modo y haber dado lugar así -en su opinión- a las malas interpretaciones cristianas. Volver al texto.

[47] Véase, por ejemplo, el punto de vista de una "selección conservadora" de las leyes en Ernst Simon: "Totalität und Antitotalitarismus als Wesenzüge des überliefertenjudentums" en *Die geistige Gestalt des heutigen Judentums* (Munich: Kösel, 1969), 105. Cf., en el mismo volumen, las observaciones de E.L. Ehrlich sobre Louis Jacobs (que exige una *relectura* continua) y M. M. Kaplan (que propone una cultura religiosa judía con un estatuto absoluto): 31 y ss. Volver al texto.

[48] Chaim Potok, en su obra *Los elegidos* (Nueva York, 1967), muestra con qué pasión chocan y luchan entre sí el judaísmo de la Torá y el judaísmo cabalístico, para acabar entrelazándose mutuamente. Volver al texto.

[49] Las últimas formas de esto son las muchas versiones tanto del estructuralismo como de la cibernética; en general, éstas fueron fundadas por grandes pensadores judíos o promovidas sustancialmente por ellos. Volver al texto.

[50] Véase el ensayo citado en la nota 43, 141s. Volver al texto.

[51] Al afirmar (con Max Brod) que su sufrimiento forma parte de la

perfección de la Divinidad (citado en *RGG*, 3ª ed., artículo "Erwählung", 613). Volver al texto.

[52] "Israel es elegido, no sólo en el sentido de ser el Pueblo de Dios; la Providencia omnisciente y omnipotente le ha ofrecido un segundo papel, que Israel no ha rechazado y que, en última instancia, puede reportarle honor y renombre al final de la historia. Israel debía asumir el papel del adversario, para que el drama salvador del Dios rechazado, el sacrificio del "Agnus Dei qui tollit peccatum mundi", pudiera realizarse en el tiempo y en la realidad. Al aceptar este papel maligno, Israel, como pueblo y como porción de la humanidad, se sacrificó por la Persona divina, para que esta misma Persona divina pudiera ofrecer su ser completo y total por las naciones del mundo. Así, la Providencia ha condenado de hecho a Israel a rechazar a Dios mismo, para la salvación del mundo entero". Franz Werfel, *Zwischen Oben und Unten* (Estocolmo, 1946), 284. No hace falta añadir que tal interpretación no es aceptable ni para los judíos ni para los cristianos. Volver al texto.

[53] Véase el ensayo "Die Wurzel Jesse" en *Sponsa Verbi* (Einsiedeln: Johannesverlag, 1960), 306-16. Volver al texto.

[54] Jakob Taubes, *Abendländische Eschatologie* (Berna: Francke, 1947), 81. Cf. también Ernst Benz, *Ecclesia Spiritualis* (Stuttgart: Kohlhammer, 1934; dedicado a "la Iglesia venidera"), y Karl Löwith, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*, 2ª ed. (Zúrich y Viena: Europa-Verlag, 1953). Los tres autores judíos consideran a Joachim como el punto de inflexión del mundo occidental; Taubes y Lowith (*Von Hegel bis Nietzsche*, 1941) están especialmente interesados en ver cómo los pensadores joachimitas más radicales intentan trascender a Hegel. Volver al texto.

[55] *Exégèse médiévale* II/1 (París: Aubier, 1961), 510, donde de Lubac examina brevemente la tesis. Volver al texto.

3. Las "Naciones

[1] Rowley, 121-38. Volver al texto.

[2] Peter Altmann, "Erwählungstheologie und Universalismus im Alten Testament" en *ZAW* 92 Supplement (1964), 30. Volver al texto.

[3] Para el origen de la fórmula: Gn 10:5, 20, 31. Cf. Dan 3:4, 7, 31; 5:19; 6:25; 7:14. Volver al texto.

[4] Por esta misma razón (es decir, porque, antes de Abraham, todo es indiferenciado y ambivalente), sería erróneo sugerir, basándose únicamente en la historia de la Torre de Babel, que la elección de

Israel como nación única fue originalmente una medida de emergencia, contraria a los deseos de Dios (como hace Altmann, *loc. cit.*). La alianza con Noé (Gn 9:3), por otra parte, puede calificarse con razón de "medida de emergencia" en contraste con el orden paradisíaco original (V. Rad, *Genesis*, Altes Testament Deutsch, 109). Volver al texto.

[5] H. J. Kraus, *Psalmen*, 2ª ed. (1961), 570. Cf. Dt 32,43; Sal 29,1; Job 1,6ss. Volver al texto.

[6] Cf. Billerbeck III, 51 y ss.; H. Bietenhard, *Die himmlische Welt*. . (Tubinga, 1951), 108-16; *ThWW*, 39-41 (R. Meyer). Volver al texto.

[7] Cf. O. Bachli, "Israel und die Völker. Eine Studie zum Deuteronomium", *AThANT* 41 (1962), 11. Sobre la ausencia de la idea misionera: 174. Cf. también el estudio de R. Martin-Achard, "Israel et les nations" en *Cahiers théol.* 42 (Neuchâtel, 1959), esp. 69, que concluye que Israel es un testigo de Dios en todas sus diversas relaciones; no es el misionero de Dios. Volver al texto.

[8] Podría objetarse que el Libro de Jonás parece exigir explícitamente una actividad misionera. Pero la tarea de Jonás no es convertir a las naciones a la fe judía, sino simplemente al arrepentimiento, y todo el sentido de la enseñanza aquí es que la misericordia de Dios no se detiene en las fronteras de Israel. "¿Acaso tu ojo es malo porque yo soy bueno?" (Mt 20,15). Volver al texto.

[9] J. Bonsirven, *Le Judaïsme palestinien au temps de Jésus-Christ* (1935) I, 99-107. Billerbeck III, 36-37; IV, 355-414. Volver al texto.

[10] H. Schlier, "Von den Heiden" en *Die Zeit der Kirche* (Herder, 1956), 37. Volver al texto.

[11] Cf. Billerbeck III, 77-79. En Números 14:18, la "indulgencia" de Dios consiste en visitar los pecados de los padres, no sobre ellos, sino sobre sus hijos. Del mismo modo, Nahum 1:1-3. Compárese la gran afirmación de la disposición de Yahvé a perdonar en Sal 103,6-13; pero nótese que es "lento a la cólera" y "no reprenderá siempre" explícitamente *en referencia a Israel* (v. 7). Cf. Sal 145:8; Joel 2:13-14: "Dios . . es clemente y misericordioso, . . ¿quién sabe si no se volverá. . .?" Volver al texto.

[12] Es lo mismo en Romanos 9:22 ("¿Qué si Dios, queriendo mostrar su ira y dar a conocer su poder, ha soportado con mucha paciencia los vasos de ira hechos para destrucción. ."), como ha mostrado H. Schlier en su comentario. En su opinión, "no hay duda de que este 'aguante' por parte de Dios es para dar tiempo al arrepentimiento de Israel", "igual que, en la parábola de Jesús, el Señor permite que el árbol que

había pensado cortar se mantenga en pie 'también este año' " (Lc 1 3,8, citado de Peterson, *Theol. Trakt.*, 260s.). Así, de forma "velada", este pasaje habla de la indulgencia de Dios hacia un judaísmo que existe y seguirá existiendo hasta el final; como muestra el capítulo 11, también se apiadará de él. Volver al texto.

[13] Sab 11,24-26; 12,16-18; cf. 14,3. H. Duesberg, *Les Scribes inspirés* II (París, 1939), 576. Volver al texto.

[14] Porque, en ausencia de consideraciones genuinamente teológicas, no servirá de nada argumentar únicamente en la línea de la historia comparada de las religiones. Volver al texto.

[15] Excluimos así toda hipótesis que proponga una revelación *puramente* natural, el conocimiento de Dios o la bienaventuranza final para los paganos (es decir, independiente de toda gracia sobrenatural). Desde Inocencio XI, se ha definido que una *fides late dicta ex testimonio creaturarum* es insuficiente para la salvación (DS 2123). Volver al texto.

[16] A. Darlap, "Fundamentale Theologie der Heilsgeschichte" en *Mysterium Salutis* I (1965), 86-88. Volver al texto.

[17] Estas dos parecen ser equiparadas por K. Rahner en el artículo "Gnadenerfahrung" en *LThKW*, 1001-2, y por J. Heislbetz, *Theologische Gründe der nichtchristlichen Religionen*, QD 33 (1967), basado en gran parte en "Christianity and the Non-Christian Religions" de K. Rahner, *Theological Investigations* (Londres y Baltimore, 1966), 115-34. Así, este último dice: "La conciencia de la gracia significa que el hombre siempre percibe los objetos individuales de su mundo de experiencia, su conocimiento y su interacción con la realidad objetiva dentro de un horizonte sobrenatural. Así dice este último: "Conciencia de la gracia significa que el hombre percibe siempre los objetos individuales de su mundo de experiencia, su conocimiento y su interacción con la realidad objetiva dentro de un horizonte sobrenatural. Pero mientras es consciente de este horizonte, no lo conoce objetivamente". Cierto: "El horizonte sobrenatural, entendido como el medio espiritual humano pero sobrenaturalmente elevado -el objeto formal a priori. . - ya no es el *ens ut sic*. . sino el ser absoluto de Dios" (56-57); pero ¿implica esto necesariamente una conciencia (no objetiva) de la gracia? Volver al texto.

[18] El hombre pagano "tiene la experiencia de ser abordado, en el centro mismo de su ser, por el Dios que penetra todas las cosas. . . . En su experiencia el acto religioso tiene siempre un carácter de diálogo": Heislbetz, 58. Por otra parte, K. Rahner llama "trascendencia

sobrenaturalmente elevada del hombre. . su permanente *existentiale*: por el don de la gracia, es siempre y en todas partes operante; está siempre presente, incluso bajo las formas de la negación": "Bemerkungen zum Begriff der Offenbarung" en Rahner-Ratzinger, *Offenbarung und Überlieferung, QD* 23 (1965), 15. Volver al texto.

[19] *Ibídem*, 59. "La experiencia de la gracia no puede someterse adecuadamente a la reflexión. . . . De entrada, esto nos prohíbe intentar deducir el cristianismo de tal experiencia de la gracia": Heislbetz, 57. Volver al texto.

[20] *Ibídem*, 63. Volver al texto.

[21] Véase Heislbetz en sus dos capítulos, "Religiosität und 'Religion' " y "Übernatürlicher Heilswille und nichtchristliche Religionen", *loc. cit.*, 70-143. Véase especialmente 90 y ss., sobre la "legítima pluralidad de religiones no cristianas" en relación con la pluralidad de naciones y culturas querida por Dios mismo. Así, "un politeísta, al 'rezar' a sus propios dioses, puede en realidad estar rezando al Dios verdadero" (108), pues "la religión, entendida como objetivación de una relación personal con Dios, es esencialmente mediacional". Sólo cuando una religión "renuncia a este papel mediador" -pero ¿dónde es consciente de ello?- "comienza la 'distorsión de la religión'" (107). Admite que, "como muestra de hecho la historia de las religiones, las religiones concretamente establecidas no son sólo la expresión de una relación verdadera y personalmente vivida con Dios: en su proceso de objetivación, también tergiversan y falsifican la 'dimensión personal de la religión'" (100). Volver al texto.

[22] O. Semmelroth, "Natursakramente" en *LThK* VII, 829-30; Heislbetz, 116 ss. Sin embargo, el término es engañoso porque falta lo que es distintivo de los sacramentos, a saber, el *ex opere operate*; sólo se utiliza para justificar la objetivación de la religiosidad personal en forma de religión. Volver al texto.

[23] "Así pues, en los sacramentos cristianos no se produce ningún nuevo signo-realidad": Heislbetz, 120. Lo mismo vale para los mitos que para los ritos: las "realidades sobrenaturales que se manifiestan" en ellos "pueden entenderse como una reflexión ontológica acertada sobre la experiencia del hombre, vista a la luz de la gracia" (*ibid.*, 131). Volver al texto.

[24] *Die Religionen als Thema der Theologie, QD* 22 (1963), 77, 83, 85ss. Cf. *Einführung in das Studium der Religionen* (Friburgo: Rombach, 1971). Volver al texto.

[25] K. Rahner, "El cristianismo y las religiones no cristianas" en

Investigaciones teológicas V (Londres y Baltimore, 1966), 131-32; A. Darlap, 52ss. Volver al texto.

[26] Heislbetz, 137; "Prehistoria del cristianismo": 140. Volver al texto.

[27] *Ibídem*, cap. IV, 144-75. Volver al texto.

[28] También se podría señalar la poligamia, que es una institución subpersonal, sólo superada gradualmente bajo la Antigua Alianza. Volver al texto.

[29] Darlap lo expresa claramente, preguntando "si el cambio histórico en la filosofía occidental, con su giro hacia la persona,. . . no es algo que exige la naturaleza del cristiano. Si la mediación última e insuperable entre el hombre y Dios es el propio Dios-hombre, se deduce que 'lo humano' no es sólo *una* de las cosas que conciernen al hombre. . . . Intentar comprender al hombre a partir del mundo, como intentó hacer la filosofía griega. . . es, teológicamente hablando, una empresa precristiana en la historia del pensamiento" *loc. cit., go*. Cf. *Theo-Drama* II, 346-94. Volver al texto.

[30] Cf. H.-J. Kraus, *Die Psalmen*, 787s. Volver al texto.

[31] Tanto K. Rahner como de Lubac parten del logro de J. Marechal en la superación del Idealismo. Pero, mientras que el primero considera necesario, hasta cierto punto, releer la epistemología de Marechal en Cayetano, el segundo interpreta este análisis a la luz de Blondel; al hacerlo, descubre la paradoja agustino-tomista, es decir, que la naturaleza del hombre es tal que sólo puede realizarse más allá de sí mismo, en esa gracia libre que no está a su disposición y cuya existencia no puede postular. Cf. especialmente *Sur les chemins de Dieu* (París: Aubier, 1956); *Surnaturel* (París: Aubier, 1946); *Le Mystère du surnaturel* (París: Aubier, 1956); *Paradoxes suivis de Nouveaux paradoxes* (París: Seuil, 1958). Sobre todo este tema: Michel Sales, *Der Mensch und die Gottesidee* (Einsiedeln: Johannesverlag, 1978). Naturalmente, de Lubac se aferra a la universalidad de la gracia de Cristo con la misma firmeza que Rahner y su escuela: "No sólo se nos permite, sino que se nos exige creer que la luz de la Palabra ilumina a todos los hombres que vienen a este mundo, y que, en mil formas anónimas, la gracia de Cristo puede actuar en todas partes". Pero, al mismo tiempo, de Lubac rechaza toda teología que, contentándose con la "historia general de la salvación", concluya "que el cristianismo podría no ser absolutamente necesario": *Le Fondement théologique des missions* (París: Seuil, 1946). Volver al texto.

[32] *S. Th.* II/I, q 5, a 5 ad 2. Volver al texto.

[33] Por lo tanto, el descubrimiento y la descripción del *desiderium*

naturale es asunto de la teología, no de la filosofía de la religión. Volver al texto.

[34] *Nostra aetate* 1; *Ad gentes* 18: "[Los misioneros] deben considerar cuidadosamente cómo las tradiciones de ascetismo y contemplación, cuyas semillas han sido sembradas por Dios en ciertas culturas antiguas antes de la predicación del Evangelio, podrían incorporarse a la vida religiosa cristiana". Más en general en *Lumen gentium* 3: "Todos los hombres están llamados a esta unión con Cristo, que es la luz del mundo, de quien partimos, por quien vivimos y hacia quien se orienta toda nuestra vida." (*Concilio Vaticano II: Los documentos conciliares y postconciliares*, ed. A. Flannery, O.Carm. A. Flannery, O.P. [Dublín, 1975]). Volver al texto.

[35] H. de Lubac, *Paradoxe et mystère de l'Eglise* (París: Aubier, 1967), 150. Volver al texto.

[36] *Ibídem*, 148-49. Volver al texto.

[37] "Lo que ahora se llama religión cristiana existió siempre en la antigüedad, y nunca fue desconocida, desde el principio de la historia humana hasta la aparición de Cristo en la carne". Agustín, *Retr*. 1, 13,3 (a *De Ver. Rel*. 10, 19: PL 3 2, 603). Agustín dice a menudo que los paganos justos (como Job y Melquisedec) pertenecían a Cristo. En L. Capéran, *Le Problème du salut des infidèles*, 2.ª ed., II (1934), se ofrecen abundantes textos patrísticos. Volver al texto.

[38] G. Vicedom, *Die Weltreligionen im Angriff auf die Christenheit*. Theol. Existenz heute 51 (Munich, 1965). Para un estimulante análisis de la relación actual entre hinduismo y cristianismo, cf. Jos. Neuner, "Missionstheologische Probleme in Indien" en *Gott in Welt* II (Herder, 1964), 397-426. Volver al texto.

[39] En el lenguaje de la escuela de Rahner: "La historia oculta de la salvación se encuentra a sí misma, como historia de la salvación, en la Iglesia que se ha hecho presente en ella. Encuentra su palabra articulada, su palabra plenamente humana, una palabra que puede ser pronunciada, tartamudeada y rezada, el nombre de Dios, que siempre estuvo con ella y en ella, el nombre del Redentor, . . . su propio nombre, su propio 'de dónde', 'dónde' y 'adónde'. . . . Pero también encuentra su función y su ritual en el ámbito público, en el acto sacramental de la Iglesia. Es concretamente consciente de las pretensiones y los derechos de la gracia, hasta en los detalles de la particularidad humana, incluso en el escollo de la vida cotidiana." J. Amstutz, *Kirche der Völker. Skizze einer Theologie der Mission, QD* 57 (Herder, 1972), 122. Volver al texto.

[40] De Lubac, *Le Fondement théol, des missions* (véase nota 31), 30-31. Volver al texto.

4. La Iglesia como unión

[1] La "Iglesia" "no es un fenómeno abstracto que pueda englobarse *bajo un* epígrafe y *un* concepto": N. Füglister en *Mysterium Salutis* IV/1, 91. Volver al texto.

[2] *La Gloria del Señor* VI, "Antigua Alianza", 204-9. Volver al texto.

[3] Esto aclara por qué, históricamente, la Iglesia primitiva debe tanto a Israel, por ejemplo, las Escrituras, los mandamientos y el mandamiento principal, la ética, la liturgia (incluida la liturgia eucarística, como ha demostrado incansablemente L. Bouyer); y también por qué la Iglesia primitiva no tiene dificultad en considerar como suyo todo el Antiguo Testamento (cf. 1 Clemente, y particularmente la Epístola de Bernabé 13:1ss.). Volver al texto.

[4] Cf. 339 y siguientes. Volver al texto.

[5] L. Bouyer, *L'Eglise de Dieu* I (La autointerpretación de la Iglesia a través de la Historia), que expone y analiza las "paradojas" individuales. Volver al texto.

[6] Aquí excluimos la perspectiva mariana en la que Jesús mismo está en parte constituido por la *ecclesia* (preexistente). Ya hemos hablado de esta perspectiva: cf. 290-91 más arriba. Volver al texto.

[7] Desde la obra de O. Semmelroth, *Die Kirche ah Ursakrament* (Francfort: Josef Knecht, 1953), el concepto se ha desarrollado con mucha frecuencia; véanse las referencias en Y. Congar, *Un Peuple messianique* (París: Cerf, 1975), 63. Pero incluso a los teólogos de Tubinga les gustaba describir a la Iglesia como un "sacramento total" [Gesamtsakrament] que se desplegaba en sacramentos individuales. Pero incluso a los teólogos de Tubinga les gustaba describir a la Iglesia como un "sacramento total" [*Gesamtsakrament*] que se desplegaba en sacramentos individuales. Cf. M. Bernards, "Zur Lehre von der Kirche als Sakrament. Beobachtungen aus der Theologie des 19. und 20. Jahrhunderts. Jahrhunderts" en *Münchn. Theol. Zft.* 20 (1969), 29-54. Para F. A. Staudenmaier es posible afirmar que la Iglesia "debe ver la conciencia sacramental como parte de su propia autoconciencia", de tal modo que "la idea del sacramento es una con la idea del cristianismo mismo": *Encyklopädie* 1 (1840), 767, 769. Volver al texto.

[8] Naturalmente, la Iglesia sólo tiene derecho sobre aquellos que han tomado una decisión de fe personal y libre de convertirse en miembros

de ella. Esto significa que el derecho de la Iglesia es, en principio, distinto de todo derecho estatal y comunitario. Tampoco el bautismo de niños es una excepción, pues el joven debe ratificar (o renunciar) libremente a su pertenencia a la Iglesia. De ello se deduce que todo lo que en el derecho canónico parece "coacción" forma parte en realidad de la disciplina de la penitencia; es decir, presupone que el que ha faltado tiene un deseo fundamental de formar parte de la Iglesia y puede así tomar medidas eficaces, deducidas de la voluntad divina de salvación del hombre, para su propia recuperación. (Cf. la excomunión "medicinal" practicada por Pablo en Corinto.) La penitencia vence interiormente la voluntad alienante de pecar, ayudando así a la voluntad subyacente del delincuente a afirmarse. Lo que aparece como compulsión es la función de un proceso de educación para la libertad por parte del miembro de la Iglesia, proceso afirmado en principio por él mismo. Bajo este epígrafe se incluye toda la obediencia eclesiástica (y la obediencia religiosa en sentido estricto); aquí, en la fe, la persona afectada puede someterse a una disciplina aún más estricta, siguiendo el modelo de la obediencia del Señor hasta la Cruz, aunque tal disciplina sólo puede imponerse a aquellos que son capaces y están dispuestos a asumirla en libertad fundamental. Muy distinta es la excomunión de quien, en el fondo, ya no está dispuesto a pertenecer a la Iglesia y se aleja libremente de la comunidad eclesial. No se trata de una medida punitiva por parte de quienes presiden la comunidad, como en el primer caso: es sólo la regularización de una situación creada por quien abandona la Iglesia. Volver al texto.

[9] K. Rahner, *Kirche und Sakrament, QD* 10 (Friburgo: Herder, 1960), 85-95. Es completamente natural y normal que la discusión ecuménica gire continuamente en torno a la cuestión de la autoridad en la Iglesia; las diversas formas de enfocar esta cuestión dan lugar a todas las diversas visiones de la naturaleza de la relación de la Iglesia con Cristo, cómo se entiende a sí misma y cómo se relacionan sus miembros con la comunidad eclesial en su conjunto. En términos católicos, se impone aquí una comprensión radicalmente clara de la autoridad: su función es verdaderamente (y únicamente) de servicio, pero posee igualmente una plenitud de poder que ejerce para el bien espiritual de los creyentes. Esta paradoja sólo puede hacerse inteligible por referencia a Cristo; en términos bíblicos, se dilucida mejor mediante la figura de Pablo y su reflexión sobre sí mismo. Volver al texto.

[10] Esto aclara por qué el matrimonio es considerado un sacramento y

la consagración religiosa no, aunque por esta última una persona pueda entrar aún más profunda y exclusivamente en la relación Iglesia-Cristo. En el sacramento, la iniciativa viene de Cristo (y de la Iglesia), que atrae a los esposos a la gracia de la Alianza encarnada; en los votos, por el contrario, la iniciativa viene del individuo, que inserta su vida en esta Alianza. Sin embargo, sacramento y sacramental no deben separarse herméticamente; muchos actos eclesiales pueden participar del "sacramento primigenio" de la Iglesia como tal y ser sellados por él sin ser considerados sacramentos en sentido estricto. En este punto, sin embargo, no nos interesa desarrollar una teología sacramental; nos remitimos, por tanto, a la aclaración y síntesis de Rahner (ver nota anterior); su tesis principal se resume así: sólo "allí donde, en compromiso absoluto, la Iglesia realiza uno de sus actos fundamentales, actuando su ser como sacramento primigenio de la gracia respecto a un individuo en situaciones cruciales para su salvación, tenemos un sacramento. Así pues, la Iglesia, como sacramento primigenio, es la base ontológica de los sacramentos; cuando no han llegado hasta nosotros palabras explícitas de institución por parte de Jesús, la institución por Cristo de la Iglesia misma puede considerarse con toda seguridad como la institución de un acto fundamental de este tipo y, por tanto, como la institución de un sacramento por Él. El discernimiento de la Iglesia de su propio ser (en su propia autorrealización) puede constituir la base gnoseológica para el reconocimiento de la sacramentalidad de un sacramento." *Loc. cit.*, 85-86. Sobre el planteamiento de Rahner, cf. Y. Congar (nota 7 supra), 67-69. Volver al texto.

11 "Das eschatologische Heil Gottes und die Weltverantwortungdes Menschen. Hermeneutische Bemerkungen zur Relevanz der biblischen Aussagen" en Karl Lehmann (ed.), *Theologie der Befreiung* (Einsiedeln: Johannesverlag, 1977), 45-78. Volver al texto.

12 *Ibídem*, 57. Volver al texto.

13 *En Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten* (1902), de A. Harnack, vemos ambos lados: la misión fue una batalla contra los poderes sociales y religiosos que eran irreconciliables con la actitud cristiana, pero también fue una apertura a las exigencias de la esfera mundana y política. Harnack muestra sus prejuicios al sostener que esto sólo fue posible gracias a que el cristianismo se convirtió en una "religión sincretista" (225). Volver al texto.

14 "La intervención escatológica de Dios en Cristo. . . bajo la

influencia del Espíritu, sabe internamente cuándo y dónde ha de llegar la hora de la 'iniciativa revolucionaria de amor' y cuándo y dónde ha de tener lugar la hora del sufrimiento por los demás, es decir, del 'abandono' contemplativo. Situados como están, entre los tiempos, . . la Iglesia y los cristianos deben mantenerse abiertos a ambas tareas". H. Schürmann, 71-72. Volver al texto.

[15] Cf. Medard Kehl, *Kirche als Institution* (Fráncfort: Josef Knecht, 1976), 279 ss. Volver al texto.

[16] Cf. la asombrosa obra enciclopédica de Hugo Rahner, reunida en "Antenna Crucis" en *Symbok der Kirche. Die Ekklesiologie der Väter* (Salzburgo: O. Müller, 1964), 139-564. Volver al texto.

[17] *Ibídem*, 473-503: La pequeña nave de Pedro. Volver al texto.

[18] *Ibídem*, 432-72: El naufragio y la tabla de salvación. Volver al texto.

[19] "Donde hay pecados, hay multiplicidad, divisiones, enseñanzas erróneas y discordia. Pero donde hay virtud, hay unidad, unión; así todos los creyentes eran 'de un solo corazón y una sola alma'." Orígenes, *In Ez. hom*. 9, 1 (Baehrens, 405). Volver al texto.

[20] K. Barth, *Die Kirche und die Kirchen*. Theol. Ex. heute 27 (1935), 9-10. Cf. mi libro, *Karl Barth*, 4ª ed. (1964), 15ss. Volver al texto.

[21] Vaticano II, Decreto sobre el ecumenismo, *Unitatis redintegratio* 3 (ed. Flannery, Dublín, 1975). Volver al texto.

[22] L. Bouyer, *L'Eglise* II: "Teología de la Iglesia". Volver al texto.

[23] Está muy claro que Pablo, en 1 Cor 11,19 (*oportet et haereses esse*), no está justificando las divisiones en el seno de la Iglesia. Está pensando en la prueba de la comunidad al final de los tiempos; la comunidad será duramente probada por la apostasía de algunos de sus miembros (Mt 24,10 habla de "muchos"), "para que se reconozca a los que son auténticos entre vosotros". El Apóstol utiliza esta amenaza escatológica para reprender a quienes fomentan las rencillas en el seno de la comunidad. Cf. J. Munck, *Paulus und die Heilsgemeinde* (Aarhus, 1954), 128s. Volver al texto.

[24] J. L. Leuba, "Le Dualisme Israël-Juda" en *Verbum Caro* I (1947), 172-89, también en *A la découverte de l'espace oecuménique* (Neuchâtel, 1967), 9-27. Más bibliografía en N. Füglister, *loc. cit., Mysterium Salutis* IV/1, 49 nota 93. La "personalidad corporativa" del Antiguo Testamento sigue siendo formal en comparación con el realismo de lo que se entiende por "Cuerpo de Cristo". Volver al texto.

[25] E. Przywara, "Römische Katholizität-allchristliche Ökumenizität" en *Gott in Welt* II (Herder, 1964), 526. Volver al texto.

D. El individuo

1. El pathos del individuo cristiano

[1] Ignace de la Potterie, "La Vérité dans saint Jean II", *Anal. bibl.* 74 (Roma, 1977), 733. Volver al texto.

[2] Véanse los minuciosos análisis de de la Potterie en el volumen antes citado. Volver al texto.

[3] Sobre el paralelo joánico, cf. de la Potterie, 862. Volver al texto.

[4] Reinhold Schneider, *Kaiser Lothars Krone* (Leipzig: Insel, 1937). Volver al texto.

[5] Reinhold Schneider, *Las Casas vor Karl V.* (Leipzig: Insel, 1937). Volver al texto.

[6] Madeleine Delbrêl, *Nous autresgens des rues* (París: Seuil, 1966). Volver al texto.

[7] Juan Miguel Garrigues, "Le Martyre de s. Maxime le Confesseur" en *Revue thomiste* (1976), 410-52; también su "Maxime le Confesseur" en *Théol. Hist.* 38 (París: Beauchesne, 1976): Les Etapes de la confession, 35-75. Volver al texto.

[8] *Innozenz und Franziskus* (Insel, 1952), 263. Volver al texto.

[9] *Odas de Salomón* 11, 6 (Hennecke-Schneemelcher, *Ntl. Apokryphen* II [1964], 591). Volver al texto.

[10] *Ad Rom.* 7, 2. Volver al texto.

[11] Véase mi libro, *Reinhold Schneider, Sein Weg und sein Werk* (Colonia / Olten: Hegner, 1953). Ejemplos de casos muy diferentes de confrontación (cf. 175 y ss.): Tomás a Becket y su rey; Tomás Moro y el suyo; Anselmo y Guillermo Rufo; Pío VII y Bonaparte; Las Casas y Carlos V; Francisco de Paula y Luis XI; el papa Celestino y Carlos II de Anjou; Felipe II y Teresa; sin olvidar a Inocencio III y Francisco. [Reimpreso con pequeñas revisiones como *Nochmals: Reinhold Schneider* (Einsiedeln, Friburgo: Johannes Verlag, 1990)-Ed.]. Volver al texto.

[12] En: Victor-Marie, Comte Hugo, sec. 69 y ss. (*Oeuvres en Prose 1909-1914* [Pléiade, 1957]), 791 y ss. Cf. *La Gloria del Señor* III: Estudios de estilo teológico (San Francisco, 1986), 469-70 y todo el capítulo "El enraizamiento de la identidad cristiana", 465-93. Volver al texto.

2. El individuo en el mundo

[1] *Teo-Drama* II, 415-26. Volver al texto.

[2] *Ibídem*, 200-213, 238-42. Volver al texto.

[3] Véanse los análisis de J. B. Metz en la primera parte de su obra *Faith in History and Society* (Londres: Burns & Oates, 1980). Volver al texto.

[4] *Teo-Drama* II, 200-202. Volver al texto.

[5] *Ibídem*, 202-6. Volver al texto.

[6] Al despertar a la mismidad, uno es simultáneamente admitido en su propio ser y obligado a respetar el ser-en-su-totalidad, en el que se le ha permitido, intencionadamente, participar; debe "dejarlo ser". De este modo, el individuo llega a comprender que lo que inicialmente entiende por ser-en-su-totalidad es en realidad un mundo que, si quiere apoderarse de su propio ser, debe dejar "ser" al Ser. En otras palabras, el mundo sólo participa del Ser (cf. *La gloria del Señor* V, 613-27). La distinción entre *esse* y *essentia* sigue siendo un misterio (ya que implica al Ser absoluto, Dios); no podemos concebir una esencia que no participe del ser; además, el "Tú" no dota al "Yo" de un ser subsistente, sino que le permite asirse a la totalidad del Ser del que ha sido partícipe. Volver al texto.

[7] Así pues, esta reflexión parte de un punto de vista fundamentalmente agustiniano (como el de H. de Lubac, véase supra, 416 nota 31), incluida la ontología tomista, pero con esta diferencia: aquí la *imago trinitatis* se ve en la interpersonalidad, no primariamente en el alma individual. Aquí vemos que las criaturas son realmente creadas en el Hijo (Jn 1,3; Col 1,17; cf. 1 Co 8,6). Como él, son primariamente receptivas. El ser humano que se dirige por primera vez al niño es él mismo el receptor de su propio ser, por lo que, aunque representa al Padre en cierto sentido, sólo puede señalar en su dirección. El intercambio de dirección y respuesta, el encuentro de amor y reconocimiento mutuo, que completa y confirma a las dos personas, es una imagen del Espíritu Santo. Si tenemos esto en cuenta, el acto de autoconocimiento (agustiniano) se orienta directamente hacia el Dios trino y absoluto. Volver al texto.

[8] Véase Horst Bürkle, *Einführung in die Theologie der Religion* (Darmstadt: Wiss. Buchges., 1977), que contiene una bibliografía completa. Volver al texto.

IV. Ángeles y demonios

A. Cuestiones preliminares

[1] Pablo ataca las enseñanzas erróneas de Colosas, que confundían a los ángeles con potencias cuasi divinas. El principio de que los ángeles son puramente criaturas fue defendido en el siglo II y posteriormente contra gnósticos y neoplatónicos. (*Reallexikon f. Ant. u. Chr*. V, 104s; J. Auer, *Kleine Dogmatik* III [1975], 407). Volver al texto.

[2] Sobre "katargein": *ThW* I, 453 ss. (Delling); N.A. Dahl, *The Resurrection of the Body*, Studies in Bibl. Theol. 36 (1962), apéndice B. Volver al texto.

[3] W. Kasper, "Das theologische Problem des Bösen" en Kasper / Lehmann (ed.), *Teufel, Dämonen und Besessenheit. Zur Wirklichkeit des Bösen* (Grünewald, 1978), 56. Volver al texto.

[4] Peter L. Berger, *Un rumor de ángeles. Modern Society and the Rediscovery of the Supernatural* (1969; Pelican Books, 1971). Volver al texto.

[5] L. Boros y Max von Moos, *Engel und Menschen* (Olten: O. Walter Verlag, 1974); T. Bogler (ed.), *Die Engel in der Welt von heute* (Maria Laach, 1957); C. Westermann, *Gottes Engel brauchen keine Flügel. Allgegenwart der Engel in biblischer Sicht und in der Gegenwart, 2ª* ed. (Berlín: Siebenstern Taschenbücher, 1968); Walter Nigg / Karl Groening, *Bleibt ihr Engel, bleibt bei* mir (Propyläen / Ullstein, 1978). Volver al texto.

[6] El diálogo de Dostoievski entre Iván Karamazov y el diablo marca aquí la pauta. Los retratos más impactantes son *Sous le soleil de Satan* de Bernanos (cf. mis reservas en *Gelebte Kirche: Bernanos* [1954], 134 ss., 334 ss.) y *The Diary of a Country Priest* y *Screwtape Letters* de C. S. Lewis (1942). Volver al texto.

[7] Mijail Bulgakov, *El maestro y Margarita* (Nueva York: Grove, 1987), y la obra maestra de Hermann Melville *Billy Budd* (1924, escrita antes de la muerte de Melville en 1891), que trata explícitamente del *mysterium iniquitatis*. El capítulo 11 habla de Claggard "en quien estaba la manía de una naturaleza malvada, no engendrada por un entrenamiento vicioso, . . sino nacida con él e innata. . . . Dichos oscuros son estos, dirán algunos. Pero, ¿por qué? ¿Será porque tienen cierto sabor a la Sagrada Escritura en su frase 'misterio de iniquidad'?" Volver al texto.

[8] Mientras que en Alemania los sucesores de Mefistófeles muestran rasgos más burgueses: cf. G. Mahal, *Mephistos Metamorphosen. Fausts Partner ah Repräsentant literarischer Teufelsgestaltung* (Göppingen, 1972), e Inglaterra sigue recibiendo la influencia de los demonios

mitológicos de Blake y del demonismo romántico de Byron, Francia es el país clásico de la diablura real. El desarrollo procede de *La Fin de Satan* de Victor Hugo, que, a la manera de la Ilustración, muestra que el diablo no existe y no es más que una sombra (Vigny planeaba escribir un *Satan pardonné*), pasando por *Melmoth réconcilié* de Balzac, en el que la omnisciencia satánica proyectada se destruye a sí misma, hasta la figura central de Baudelaire, que consideraba la contradicción entre el culto a Satanás y el sentimiento religioso, experimentados simultáneamente, como la razón subyacente de la indiferencia de la "belleza pura". De ahí se pasa a Rimbaud, que viaja al infierno, a Huysmans y a los *Cantos de Maldoror* de Lautréamont, que elevan la perversión inequívoca y la destrucción de la creación al principio mismo de la obra de arte. (Para un resumen de esta evolución, cf. A. Béguin y P. Zumthor en *Satanás, Etudes carmélitaines* [París: Desclée de Brouwer, 1948], 538-47; 548-55). El sucesor lógico de este satanismo no es Sartre, Camus o Jean Genet, sino Thomas Mann, en particular en su *Doktor Faustus*, donde la perversión, en múltiples variantes, es elevada a principio del ser. Volver al texto.

[9] *Gespräche mit dem Teufel* (1963; Piper 2ª ed., 1975), en particular la "conferencia de prensa metafísica" del diablo (nº 5). Volver al texto.

[10] Por ejemplo, la "domesticación" de lo demoníaco en C. G. Jung. *La Respuesta a Job* de Jung, que causó furor, es sólo un aspecto de la tesis de que el hombre debe aceptar su lado demoníaco, su lado "sombra", pues de lo contrario su imagen de Dios se parecerá a la del sufriente Job. A este respecto, véanse las vehementes observaciones de Martin Buber en "Gottes-finsternis", *Werke* I (1962), 561-74, 600-603. De otro modo, la obra de Paul Ricoeur también tiene cabida aquí: considera al diablo como una expresión necesaria y simbólica de la experiencia de la culpa, una radicalización del "mal radical" de Kant en el hombre. Volver al texto.

[11] *Kerygma und Mythos*, ed. H.-W. Bartsch, I, 3ª ed. (Hamburgo, 1954), 17. Cf. también su rechazo de las objeciones de J. Schniewind ("superstición desnuda"), *ibíd.*, 122-38. Volver al texto.

[12] H. Haag, *Abschied vom Teufel*, Theol. Meditationen 23, 4ª ed. (Benziger, 1973); también su *Teufelsglaube* con aportaciones de K. Elliger, B. Lang, M. Limbeck (Tubinga: Katzmann, 1974). Volver al texto.

[13] "Satan-symbole ou réalité?" en *Lumière et vie* 78 (1966). Véase también Kasper / Lehmann (nota 3 supra), 42. Volver al texto.

[14] En su análisis del Nuevo Testamento (nota 12), M. Limbeck afirma

que hay un claro aumento de la creencia en los demonios a medida que pasamos de Jesús, a través de Marcos, a los principales Evangelios y, en última instancia, a Pablo y Juan. Para otros énfasis, cf. K. Kertelge, "Teufel, Dämonen, Exorzismen in biblischer Sicht" en Kasper / Lehmann, 9-39. Volver al texto.

15 "Besessenheit und Exorzismus" en *Stimmen der Zeit* 101 (1976), 721-22, reimpreso en *Tod und Teufel in Klingenberg. Eine Dokumentation* (Pattloch, 1977), 44-46. La petición de cautela de Rahner se aplica sobre todo al fenómeno de la "posesión", pero también a la cuestión de la "personalidad" del demonio. Más detalles en sus artículos en *LThK*, 2ª ed. ("Angelologie I-III", "Besessenheit", "Dämonologie", "Teufel") y en *Sacramentum Mundi* ("Angelologie", "Engel"). Volver al texto.

16 "Müssen Christen an den Teufel glauben?" en *Stimmen der Zeit* (1977), 541-54. Volver al texto.

17 Sobre las diversas opiniones expuestas por O. Semmelroth, cf. Haag, 40. Volver al texto.

18 "Der Sinn der Versuchung Jesu bei den Synoptikern" en *Schriften zum Neuen Testament* (Munich: Kösel, 1971), 127s. Volver al texto.

19 Los pasajes centrales se encuentran en las secciones 50 y 51 de su *Dogmática de la Iglesia* III/3 (1950): "Dios y la Nada", "El Reino de los Cielos, los Embajadores de Dios y sus Oponentes". Pero la doctrina desarrollada aquí lleva mucho tiempo elaborándose y más tarde se desarrolla aún más. Sobre este tema, cf. Wolf Krotke, "Sünde und Nichtiges bei Karl Barth" en *Theol. Arb*. 30 (Berlín: Evang. Verlag, 1970). Volver al texto.

20 Cf. mi libro *Karl Barth*, 4ª ed. (Einsiedeln: Johannesverlag, 1976), 201-59. Volver al texto.

21 Artículo "Engel Jahwes" (Groussow) en Haag, *Bibellexikon*, 2d. ed. (1968), 393 y ss. (con bibliografía). Volver al texto.

B. El testimonio bíblico y la especulación

1 Por "especulación" me refiero aquí a la posición adoptada en la dogmática de Barth, tal como se acaba de esbozar, y no al crecimiento de rango que se encuentra en la herencia patrística y escolástica. Volver al texto.

2 *Teo-Drama* II, 173-88. Volver al texto.

3 G. v. Rad, en su *Génesis* (SCM Press), comenta sobre este versículo que los "mensajeros" de Dios van incesantemente de aquí para allá, no llevando oraciones a Dios, sino para ejecutar las órdenes divinas o

vigilar la tierra. A este respecto, se refiere a la "imagen particularmente bella" de Zacarías 1,10ss. Cf. otros pasajes tempranos: Gn 16,7s; 19,1; 21,17s; 22,11s; 31,11s; y más tarde la epifanía de los arbustos espinosos en Éxodo 3,2s, y la conducción a través del desierto por un ángel en lugar del Dios iracundo en Éxodo 3 3,1s. Volver al texto.

[4] W. Eichrodt, *Teología del Antiguo Testamento* II (SCM Press, 1967), 93-107. Volver al texto.

[5] No se trata de menospreciar la visión Merkaba de Ezequiel y otras visiones de los profetas, sino sólo de señalar que significan un avance. Volver al texto.

[6] Este tema es desarrollado más tarde de forma más explícita por los Padres, cf. J. Daniélou, *Les Anges et leur mission* (Ed. de Chevetogne, 1941), passim. Volver al texto.

[7] Juan también aplica la visión de Isaías a Jesús: Jn 12:41. Volver al texto.

[8] Cf. H. Haag, 166 y ss.: "The flotsam and jetsam of current belief in demons". Volver al texto.

[9] Por ejemplo, en O. Böcher, *Dämonenfurcht und Dämonenabwehr*, BWA núm. 90 (Stuttgart, 1970); también su *Das Neue Testament und die dämonischen Mächte*, Stuttgarter Bibelstudien 58 (1972). Aquí todo aspecto formal de la religión, y particularmente todo lo sacramental, es visto e interpretado a la luz de lo demoníaco. Volver al texto.

[10] Haag, 214. Volver al texto.

[11] *Ibídem*, 232. Volver al texto.

[12] *Ibídem*, 240 ss.: el tema de la envidia de Satán a los primeros padres, es decir, su rechazo por negarse a venerar la imagen de Dios en Adán, aparece en la "Vida de Adán y Eva" (siglo I a.C.). Aunque el Libro de la Sabiduría fuera más antiguo que este escrito, los temas de este último remiten a una tradición que el Libro de la Sabiduría presupone. Volver al texto.

[13] Norma comunitaria 3, 20s. Volver al texto.

[14] H. Schurmann, *Das Lukasevangelium* (Herder, 1969), 220, califica este episodio de "resumen de la alta cristología y soteriología cristianas primitivas; históricamente es difícil quedarse atrás". Volver al texto.

[15] Jean Carmignac, en su exhaustivo análisis en *Recherches sur le "Notre Père"* (París: Letouzey et Ané, 1969), 236-319, demuestra que "el (el) maligno" significa el diablo. Abandona el camino de la literalidad y prefiere las traducciones más idiomáticas: "Pero aléjanos

del Pervertido"; "Y líbranos especialmente del Malhechor"; "Y líbranos especialmente del demonio": 319, 397. Volver al texto.

16 K. Kertelge, "Teufel, Damonen, Exorzismen in biblischer Sicht" en Kasper / Lehmann, 34, cf. 26. Volver al texto.

17 "Toda probabilidad" está del lado de una interpretación masculina: *ThW* VI, 559. Así pues, no hay oposición entre la Carta y el Evangelio (contrariamente a M. Limbeck, 372s.). Volver al texto.

18 J. Ratzinger ha señalado los antecedentes de esta línea de pensamiento en la historia de las religiones: "Der Stärkere und der Starke (Mc 3, 27). Zum Problem der Mächte des Bösen in der Sicht des christlichen Glaubens" en *Tod und Teufel.* . (en a, nota 15), 84-101. Volver al texto.

19 Es importante señalar que Barth distingue tajantemente la "nada" de la polaridad innata de la criatura. Esta última tiene sus lados luminosos y sus lados sombríos, pero, aunque la "nada" es "vecina" del lado sombrío, no es en absoluto idéntica a él: CD III/3, 296: la "sombra" "no está implicada por sí misma en la oposición y resistencia a la voluntad creadora de Dios". Toda la realidad creada es muy buena, "*tanto* a la izquierda *como a* la derecha" (cf. CD III/1, 366), lo que Barth ilustra refiriéndose a Mozart, repitiendo básicamente la opinión de Agustín: "Deus qui malum non facis, et facis esse ne pessimum fiat. . . . Deus per quern universitas etiam cum sinistra parte perfecta est" (*Solil.* I, 1, 2). Volver al texto.

20 *CD* III/3, 519 y ss. Volver al texto.

21 *Ibídem*, 479 y ss. Volver al texto.

22 *Ibídem*, 479. Volver al texto.

23 *Ibídem*, 493-95. Volver al texto.

24 *Ibídem*, 494. Volver al texto.

25 *Ibídem*, 480. Volver al texto.

26 *Ibídem*, 371. Volver al texto.

27 *Ibídem*, 371. Volver al texto.

28 *Ibídem*, 372. Volver al texto.

29 *Ibídem*, 486. Volver al texto.

30 *Ibídem*, 484. Volver al texto.

31 *Ibídem*, 481. Volver al texto.

32 *Ibídem*, 494. Volver al texto.

33 *Ibídem*, 371: "Los ángeles no son sujetos independientes y autónomos. . . ." Volver al texto.

34 *Ibídem*, 361: "No debemos dejar de apreciar que la *obediencia* que Dios encuentra en este acontecimiento celestial es la obediencia de un

súbdito. . . ." Volver al texto.

[35] "Como si también la libertad de estas criaturas no fuera una libertad real a menos que significara que poseen la libertad del llamado *liberum arbitrium* -*o* al menos la hubieran poseído alguna vez en algún estado primordial." Volver al texto.

[36] *Ibídem*, 366. Volver al texto.

[37] *Ibídem*, 530. Volver al texto.

[38] *Ibídem*, 480. Volver al texto.

[39] *Esprit et liberté dans la tradition théologique* (escrito en 1939 e incluido como segunda parte de *Surnaturel*, 1946). Volver al texto.

[40] *Ibídem*, 187. Volver al texto.

[41] *Ibídem*, 189. Volver al texto.

[42] *Ibídem*, 198-99. Agustín puede admitir la posibilidad de que una criatura haya permanecido sin pecado porque no deseaba pecar (*noluit*) pero no porque no *podía* pecar. "Melior homo est qui voluntate quam qui necessitate bonus est". *De div. Quaest.* q 2 (PL 40, 11). *Ibídem*, 203-4. Volver al texto.

[43] *Ibídem*, 216-17. Volver al texto.

[44] 2 d 23, q 1, a 1. Por supuesto, esto no impide que "una criatura que es por naturaleza falible sea confirmada por la *gracia de* modo que abrace libremente el bien". *De Ver.* 24, a 8 ad 7. Volver al texto.

[45] *Contra Gentiles* III, 109. Volver al texto.

[46] *De Malo* q 16, a 5 ad 10: ". . . solum habet vertibilitatem respectu supernaturalium". Tomás no habla de otro modo en la *Suma Teológica*. Cf. H. de Lubac, 243-49. Volver al texto.

[47] *Ibídem*, 261 -91. Si uno postula la tesis (que nunca se encuentra en Tomás) de que es posible que la naturaleza espiritual tenga un fin último puramente natural, dos enfoques contradictorios pueden reclamar cada uno su apoyo: "Algunos dicen, con razón, que Tomás enseñó que los ángeles no pueden pecar *circa bona naturalia*; tampoco se equivocan los otros al decir que rechazó la noción de que cualquier criatura espiritual, real o posible, pudiera estar libre de pecado. . . . La disputa no pudo resolverse porque la gente había importado un elemento ajeno al problema tal como lo planteó y resolvió Tomás. Este elemento extraño le obligó a contradecirse a sí mismo". *Ibídem*, 293. Volver al texto.

[48] Este teologema se expresó en una visión transmitida a través de los siglos patrísticos. Según esta visión, la única oveja perdida de la parábola, por la que el Pastor abandona a las noventa y nueve, representa a la humanidad: habiendo caído de las filas de la creación

espiritual (ángeles), ha de ser devuelta al cielo en su totalidad, llevada sobre los hombros del Redentor. Cf. H. de Lubac, *Catholicism* (Burns & Oates, 1950; San Francisco: Ignatius Press, 1988), 25ss; R. M. Hubner, *Die Einheit des Leibes Christi bei Gregor von Nyssa* (Leiden: Brill, 1974), cf. índice: "Schaf". Sin embargo, dado que esta interpretación contenía claramente la idea de *apokatastasis*, el tema recibe en Agustín un giro característico: lo que ha caído así de la plenitud de la creación espiritual es el diablo y su séquito; no recuperará su posición. La humanidad es creada para llenar el espacio vacante en la Civitas Dei: *Enchir., 62L* (PL 40, 261). El Papa Gregorio desarrolla el mismo tema con mayor claridad y amplitud en *Hom. in Ev*. 21, 2 (PL 76, 1171), y, en Anselmo (*Cur Deus Homo* c XVI, Schmitt II, 74), la idea se ha convertido en parte firme de la tradición: "Deum constat (!) proposuisse, ut de humana natura, quam fecit sine peccato, numerum angelorum qui ceciderant, restitueret". Cf. también E. Mersch, *Le Corps mystique du Christ*, Mus. Less., Sec. Theol. 28 (Bruselas, 1925), I, 419; J. Daniélou, "Notes sur trois textes", *RSR* 30 (1940), 348-56; J. Daniélou, *Platonisme et théol. mystique* (Aubier, 1944), 165-69. Volver al texto.

[49] *CD* III/3, 289, 351s. Volver al texto.

[50] Cf. el intenso debate de Barth con Schleiermacher, muy instructivo respecto a su propia posición fundamental: *loc. cit.*, 319 ss. Volver al texto.

[51] "Si sólo se tratara de revelar la bondad de la creación de Dios. . . la Encarnación del Verbo de Dios habría sido claramente innecesaria". *Ibídem*, 303. Volver al texto.

[(52)] "La verdadera nada es la que llevó a Jesucristo a la Cruz, y la que allí venció". *Ibídem*, 305. Volver al texto.

[53] "Prefiere dejarse herir y humillar haciendo del asalto y la repulsa de la nada su propia preocupación que dejar a su creación sola en esta aflicción". *Ibídem*, 358. "Hay pocas herejías tan perniciosas como la de un Dios que se enfrenta a la nada más o menos sin afectación ni preocupación, y la doctrina paralela del hombre como alguien que debe entablar un conflicto independiente contra ella." *Ibídem*, 360. Volver al texto.

[54] *Ibídem*, 306-7. Volver al texto.

[55] *Ibídem*, 352. Volver al texto.

[56] Por ejemplo, al considerar el "daño físico", el "mal" como una forma de la nada, procedente del "enemigo", como "un insulto a Dios". Volver al texto.

[57] Wolf Krötke, *Sünde und Nichtiges bei Karl Barth* (Berlín: Evang. Verlagsanstalt, 1970), 30: "El sentido de la distinción entre la nada y el pecado"; 51: "La nada opera en las formas de la nada, en el pecado, la muerte y el mal". Volver al texto.

[58] La pregunta que debemos dirigir a Krotke es la siguiente: Dado el divorcio al comienzo de la creación, es decir, el Sí de Dios a la luz y su No a las tinieblas y al caos -que luego conduce "a otros divorcios dentro de la creación, correspondientes a este acto fundamental" (42)-, ¿es este divorcio un acontecimiento cosmológico (que surge de la creación a partir de la nada), o contiene un No por parte de Dios que es independiente de él y que sólo se dirige al mal que puede producir la criatura (cf. 44)? Volver al texto.

[59] Kurt Lüthi, en su *Gott und das Böse* (Zwingli-Zurich: Verlag, 1961), examina la confrontación entre la doctrina de la nada de Barth y Schelling y Bohme. Lüthi intenta justificar el uso (decididamente crítico) que Barth hace de algunos modelos de Schelling combinando la enseñanza de Barth sobre las perfecciones o atributos de Dios con su doctrina de la nada (269) y distinguiendo un atributo primario (en la revelación) y un atributo secundario: Dios es "ante todo el Dios misericordioso; luego (dentro de esta misericordia) es el Dios santo. Primero es misericordioso, y luego (dentro de su misericordia) es justo" (270). Para Schelling, la idea de la caída de los ángeles (como consecuencia de su usurpación del poder) expresa simplemente la disminución de la plenitud divina (45ss, 276s.); el Idealista debe esforzarse siempre por integrar esto en un proceso. Según Lüthi, si Barth hubiera tenido una visión más clara de este aspecto abstracto / concreto, habría podido incorporar la leyenda de la caída de los ángeles a su dogmática (280). Volver al texto.

[60] Sería un error hablar de gnosticismo maniqueo en este contexto. Cf. Gershom Scholem, *Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen* (Zurich: Rhein-Verlag, 1957), y *Von der mystischen Gestalt der Gottheit* (Suhrkamp [ed. especial], 1973), esp. cap. 2: "El bien y el mal en la Cábala"; la tesis de Scholem es que el misticismo judío (cabalístico) se desarrolló a partir del Antiguo Testamento más que del gnosticismo helenístico. Volver al texto.

[61] Cf. Anónimo (Thomberg), *Meditationen über die grossen Arcana des Taro* (Meisenheim am Glan: Verlag Anton Hain, 1972), sobre el arcano decimoquinto, "el demonio", 320-43. "El tema del arcano decimoquinto del Taro es el de la *producción* de los demonios y el poder que tienen sobre quienes los producen" (322). "Son producidos

subjetivamente, pero se convierten en fuerzas independientes de la subjetividad que los ha producido" (325). En este contexto podemos mencionar a Erwin Reisner, *Der Dämon und sein Bild* (Berlín: Lettner, 1955), que considera lo demoníaco como ese "entre" que se produce cuando el hombre, que es imagen de Dios, se niega a ser esta imagen y, creyéndose absoluto, crea el diablo a su propia imagen. Reisner trata de "la realidad de los demonios" en 111-42, utilizando un concepto analógico de la realidad: "El demonio es irreal en relación con Dios, pero real en relación conmigo; es decir, corresponde a mi realidad irreal; es real donde yo soy irreal e irreal donde yo soy real" (116). Volver al texto.

62 H. Schlier, *Mächte und Gewalten im Neuen Testament, QD* 3 (Herder, 1958). Schlier los caracteriza como "seres de poder". La palabra "seres" debe tomarse aquí literalmente: "No es sólo que *tengan* poder: *son* poder. . . . Tienen forma de poder [*Sie wesen als Macht]*. . . . Son la esencia de la fuerza, el poder, etc., en persona" (18s.). Más precisamente: "poderes que manifiestan una voluntad inteligente y, por tanto, una voluntad de poder;. . . de este modo ellos (los "poderes") adquieren poder sobre el mundo y el hombre para mostrar su poder esencial en ellos y a través de ellos" (19-20). Volver al texto.

C. ¿Personajes dramáticos?

1 Los ángeles "neutrales" e indecisos de Dante son comprensibles en términos de especulación contemporánea, pero teológicamente son imposibles. En consecuencia, tampoco puede haber autoridades y poderes "neutrales" en Pablo, aunque, en ciertos pasajes, su naturaleza no esté clara. Volver al texto.

2 *De Gen. ad litt.* 11, 14s; *De Civ. Dei* 12, 6; *Enchir.* 9, 28. Justino, Atenágoras, Ireneo, Tertuliano, Cipriano y más tarde Gregorio de Nisa y Anastasio hablaron de la envidia del diablo a Adán. La tesis contraria, que Satanás cayó por orgullo, la propone Orígenes, que considera la materialidad misma como resultado de la caída de los ángeles. Le siguen en mayor o menor medida Atanasio, Basilio, Gregorio Nacianceno, Crisóstomo, Cirilo de Alejandría, Teodoreto y, en Occidente, Hilario, Ambrosio, Jerónimo, Prudencio y León. Las citas se dan inj. Tunnel, "Histoire de l'angélologie des temps apostoliques jusqu'a la fin du Ve siecle" en *Rev. d'histoire et de litterature religieuses* III (1898), 289-308; 407-34; "L'Angelologie depuis le faux Denys l'Aréopagite" IV (1899), 217-38; esta ref, III, 298ss. Cf. G.

Tavard, "Die Engel", *Handbuch der Dogmengeschichte* II/2b (1968),42. A. Frank-Duquesne, "Réflexions sur Satan en marge de la tradition judéo-chrétienne" en *Satan*, Etudes carmelitaines (1948), 188-89. Volver al texto.

[3] A. Winklhofer, "Angelus ne cadat. Angelologische Erwägungen zu einer Sequenz Gottschalks von Limburg" en *Arch. f. Lit. wiss*. VI (1959), 57-61. Volver al texto.

[4] La cuestión de la materialidad de los ángeles ocupó a la Iglesia en los cinco primeros siglos, sobre todo porque Génesis 6, 1-4 se citaba a menudo en apoyo de la caída de los demonios (cf. Turmel III, 411s.). La cuestión fue abordada por la teología de los iconos (Nicea II, 787, cf. Tavard, 59), Ruperto de Deutz y Honorio de Autun. Alejandro y Buenaventura pensaban que el hilomorfismo no se oponía a la simplicidad de los ángeles, contrariamente a Tomás. K. Rahner ha iniciado hoy una nueva discusión, hablando a favor de la relación de los ángeles con la materia en su conjunto. Esto forma parte de su campaña para subordinar la doctrina de los ángeles a la cristología y, por tanto, según su punto de vista, también a la antropología. Cf. *LThK*, 2ª ed., artículo "Angelologie", esp. col. 537. Volver al texto.

[5] H. Schlier, "Die Engel im Neuen Testament" en *Besinnung auf das Neue Testament* (Herder, 1964), 166: "El hecho de que esta adoración a Dios sea realizada por todos los ángeles, incluidos los que son enviados a servir a los hombres. . . se desprende de una expresión utilizada por Gabriel cuando se da a conocer a Zacarías: 'Yo soy Gabriel, que estoy en presencia de Dios; y he sido *enviado* para hablarte' (Lc 1,19). Así, los "siete ángeles que *están* delante de Dios", los siete trompeteros que inician el séptuple juicio del cosmos (Ap 8,2.6 ss.), son descritos como *mensajeros*. Por último, se dice que los ángeles de los cielos, encargados de velar por los "pequeños" de la tierra, "contemplan *siempre* el rostro de mi Padre que está en los cielos" (Mt 18,10)". Así critica Karl Barth, hasta cierto punto con razón, la célebre pero unilateral obra de E. Peterson, *Von den Engeln* (1935, reimpresa en *Theol. Traktate* [1951], 323-407), que asigna los ángeles únicamente a la liturgia celestial (como arquetipo de la liturgia terrenal). Incluso Dionisio no atribuyó ninguna misión a los tres más altos de los nueve rangos de ángeles en su jerarquía celestial, un punto de vista que no se abandona hasta que llegamos a Bernardo. Bernardo pregunta: Si Cristo es la Cabeza de todos los ángeles, ¿por qué no deberían servirle los ángeles más elevados? (*De S. Michaele s*. I, 2: PL 183, 418). Tomás de Aquino da una opinión diferente, en la

línea de Dionisio, en *S. Th.* I, 112, 2, 4, respondiendo a Bernardo: 112, 2 ad 3. En efecto, él refiere el "todos" de Hebreos 1,14 sólo a los rangos inferiores de los ángeles (*ibid.*, ad 1). Volver al texto.

[6] H. Gross, "Der Engel im Alten Testament" en *Arch. f. Lit. wiss.* VI/1 (1959), 28-42, esta ref, 35. Volver al texto.

[7] Dt 32:8s. LXX; Dan 10:13, 19; Sir 17:17;Jubil 15:30-32; I Enoc 89:59 ss; Test Nef (Hebr) 8-10; Billerbeck III, 48-51. Volver al texto.

[8] *S. Th.* I, q 50, a 1. Volver al texto.

[9] 3 d 19, a 1, sol 1 ad 4; 4 d 47, q 1, a 3, q 1, a 4; 4 d 48, q 1, a 1; S. *Th.* III, q 8, a 3 y 4. Similares son Máximo el Confesor (*Kosmische Liturgie*, 272, cf. PG 91, 1308s.), Alejandro, Buenaventura, Cusano, *De Concord, cath.* I, 5. Cf. R. Haubst, artículo "Engel" en *LThK*, 2ª ed., 3, 871. Volver al texto.

[10] Cf. *De Ver.* q 29, a 7 ad 5; pero cf. a 4 ad 5. Duns Escoto es de la misma opinión: *4 Sent*, d 19, q unica, n 6. Volver al texto.

[11] Textos en V. Warnach, "Kirche und Kosmos" en Edmonds (ed.), *Enkainia* (Düsseldorf: Patmos, 1956), 174-75. Volver al texto.

[12] Textos en E. Mersch, *Corps mystique* II, 242. Volver al texto.

[13] *In tertiam Partem* disp 23, sec. 1, n 6; *De Angelis* VI, c 2, n 9. Volver al texto.

[14] *Kath. Dogmatik* II, 3ª~4ª ed. (1949), 239. Volver al texto.

[15] *Kath. Dogmatik* II (1878), 486. Volver al texto.

[16] Véanse los textos del artículo "Engel" (J. Michl) en *Reallexikonf. Antike und Christentum V* (162), 116-17. Volver al texto.

[17] Véase el libro de E. Peterson (nota 5 supra). Sobre la liturgia ortodoxa, que contiene abundantes pasajes angelológicos, cf. Lothar Heiser, *Die Engel im Glauben der Orthodoxie* (Leipzig: St. Benno, 1976). Volver al texto.

[18] ¿Qué tipo de comunicación existe entre el hombre y los ángeles? Puesto que los ángeles son siempre representantes de Dios y del cielo, tal comunicación sólo puede tener lugar en un ambiente de oración. Al igual que muchos otros (como San Estanislao Kostka), el Beato Pedro Fabro puede ofrecer aquí un ejemplo; cf. su *Memoriale* (traducido al alemán como *Das geistliche Tagebuch des ersten Jesuiten in Deutschland*, [Einsiedeln: Johannesverlag, 1963]). Volver al texto.

[19] Cf. el documento romano "Fe cristiana y demonología" (26 de junio de 1975), y el anterior discurso del Papa Pablo VI del 15 de noviembre de 1972 (Herder Korr. 27 [1973], 125-27). Volver al texto.

[20] Cf. *La Gloria del Señor* VI, 311ss. Aulen nos advierte con razón: "Se estaban juntando dos cuestiones que deberían mantenerse siempre

estrictamente separadas: la cuestión del origen y la cuestión del valor". Históricamente hablando, el elemento de lo demoníaco puede haber sido introducido en el judaísmo y en el cristianismo primitivo desde fuera, "pero en realidad es un elemento integral y necesario en el cristianismo primitivo y también en la Iglesia primitiva": *Christus* Victor (SPCK 1950), 28. Volver al texto.

[21] K. Lehmann, "Der Teufel-ein personales Wesen?" en Kasper/ Lehmann, 95, nota 86: "El papel dramático de Satán se deriva de su naturaleza genuinamente hostil". Volver al texto.

[22] En este punto, podemos mencionar el uso (aún no definitivo) del concepto de "persona" en la Escolástica; cf. la presentación de Lehmann, *loc. at.*, 88-92. Aquí nos preocupan menos las razones por las que Tomás era tan reacio a describir a los ángeles como personas, mientras que otros escolásticos, desde Guillermo de Auvernia en adelante, aplicaban el concepto de individuo también a los espíritus. (Para Tomás, el principio de individuación era la materia, y los ángeles eran formas puras). Más significativa es la observación de Robert Rast, en su *Geist und Geschöpf. Studien zur Seinslehre der reingeistigen Wesen im Mittelalter* (Lucerna: Stocker, 1945), 54s: "Según Buenaventura, el ser personal representa una diferencia de esencia (no un mero ser-así fortuito) por parte de los espíritus individuales. Por encima de esta individualidad, el ser personal es la dignidad por la que el individuo se relaciona directamente con Dios. 'Persona' es algo adicional al individuo, ya que el individuo, determinado por la materia, posee demasiado poca perfección". Cf. Buenaventura, *2 Sent*, d 3, p 1, q 3 (Quar. II, 109-10). Volver al texto.

[23] E. Brunner, *Dogmatik* II, 158; Ratzinger, "Abschied vom Teufel?" en *Dogma und Verkündigung* (Munich / Friburgo: Wewel, 1973), 233. Citado por Lehmann, 93-94. Volver al texto.

[24] El diablo "no se esconde mejor en ninguna parte que detrás de sus explicaciones racionales que hacen de él hipótesis gratuitas. Satán o la hipótesis gratuita: éste debería ser su seudónimo preferido". A. Gide, *Journal des faux monnayeurs*, 19ª ed. (Gallimard, 1927), 142. Volver al texto.

[25] La idea aparece en Orígenes y se consolida en Tychonius, de quien la toma Agustín (s 144, c 5, n 6; PL 38, 790); Gregorio la adopta (*Moral.* 1, 13, c 10, n 12f; PL 75, 1022) y se abre camino en los comentarios a las *Sentencias* (II, 13) y en la *Summa* (III, 8). Incluso Frank-Duquesne habla de un "anticuerpo místico" (255s; 300s), y A. Winklhofer, en su *Traktat über den Teufel* (Frankfurt: Knecht, 1961),

62s, 83s, 88s, utiliza el mismo lenguaje ("el contrarreino"). Volver al texto.

[26] *Diario de un cura rural*, trad. Pamela Morris (Londres, 1937), 177. Volver al texto.

[27] Gal 4:3, 9; Col 2:8, 20. Volver al texto.

[28] W. Foerster, artículo "Exousia" en *ThWU*, 568-70. Volver al texto.

[29] L. Cerfaux, *Le Christ dans la théologie de s. Paul*, 2ª ed. (París: Cerf, 1954), 80. Volver al texto.

[30] Encontramos un relato "externo" de los ángeles caídos justo en la periferia, sin duda influenciado por la apocalíptica: según Judas 6, están "guardados por él en cadenas eternas en las tinieblas inferiores hasta el juicio del gran día", cuando finalmente serán sentenciados y entregados al tormento. De ahí el grito del gadareno poseído por un demonio: "¿Qué tienes que ver con nosotros, Hijo de Dios? ¿Has venido aquí para atormentarnos *antes de tiempo*?". (Mt 8,29). Volver al texto.

[31] Los poderes desarmados representan esencialmente la voluntad de poder, el intento de usurpar el poder divino. Es un teologema evangélico que estos poderes puedan llegar a poseer a alguien, dando lugar al estado de "posesión". En consecuencia, debemos aceptarlo como una posibilidad, aunque esto no nos diga nada sobre sus implicaciones concretas. Existe un amplio espectro, desde la sujeción del hombre a los "poderes" de la muerte y la enfermedad en todas sus formas, hasta su gobierno por el pecado (los siete demonios que fueron expulsados de María Magdalena) y el propio principio diabólico. En el contexto actual, podemos dejar abierta la cuestión de si esta última forma de posesión puede producirse sin el consentimiento culpable del hombre. Volver al texto.

[32] L. Cerfaux, 120. Volver al texto.

V. Deus Trinitas

A. El Dios vivo y el drama

1. La Trinidad Económica y Absoluta

[1] Cf. *The Glory of the Lord*, 7 vols. (San Francisco: Ignatius Press, 1982-89). Volver al texto.

[2] Stefan George, *Der Stern des Bundes* (Küpper-Bondi, 1968), 360. Volver al texto.

[3] K. Rahner, en un lugar destacado, propuso el siguiente axioma: "La Trinidad económica es la Trinidad inmanente y viceversa" (*Mysterium Salutis* II, 328, 336), pero tuvo el acierto de matizarlo diciendo que ambas no pueden "distinguirse completamente" (*ibid.*, 329). Volver al texto.

[4] L. Scheffczyk ha llamado la atención sobre ello en varias ocasiones: *Der Eine und Dreifaltige Gott* (Maguncia: Grünewald, 1968), 116 y ss.; también su "Trinitat, das Specificum Christianum" en *Schwerpunkte des Glaubens* (Einsiedeln: Johannesverlag, 1977), 165 y ss. Volver al texto.

3. El curso del drama y la Trinidad

[1] Cf. R. Schulte, "Die Vorbereitung der Trinitätsoffenbarung" en *Myst. Sal.* II, 49-84 (bibliog.). Volver al texto.

[2] Al contrario que K. Rahner, "Theos im Neuen Testament", *Schriften* (1954), 91-167. Volver al texto.

[3] "Tales cosas promueven especulaciones (inútiles) más que [el conocimiento de] la *oikonomia* divina en la fe" (1 Tim 1:4). Volver al texto.

B. De la Persona de Cristo a la Trinidad Personal

1. De la misión de Jesús al Hijo

[1] "El concepto de 'misión' crea un vínculo interno entre la doctrina de la Trinidad inmanente y las Tres Personas reveladas en la revelación y en la economía de la salvación". L. Scheffczyk, *Der Eine und Dreifaltige Gott* (Maguncia: Grünewald, 1968), 122. Volver al texto.

[2] Mc 9:37 = Mt 10:40 = Lc 9:48 = Lc 10:16; Mt 15:24; Mt 21:37 (= Mc 12:6 = Lc 20:13); Lc 4:18 (= Is 61:1), Lc 4:43; (Hch 3:20); Hch 3:26; Hch 10:36; Hch 13:26; Hch 28:28. Volver al texto.

[3] Sobre este tema, cf. *La Gloria del Señor* VII (Nueva Alianza), 115-48. Volver al texto.

[4] A. Brunner, *Dreifaltigkeit. Personate Zugange zum Geheimnis* (Einsiedeln: Johannesverlag, 1976), 58. La debilidad de este excelente libro es que aborda la Trinidad inmanente, no desde la Trinidad

económica, sino, cortocircuitando esta última, sobre la base de la analogía entre las relaciones personales, creaturales, y las que se dan dentro de la Trinidad. Volver al texto.

[5] *Ibídem*, 45. Volver al texto.

[6] También A. Brunner, 44, y su *Eine neue Schöpfung* (Paderborn, 1952), cap. 2: "Posesión y pobreza"; también pseudo-Tauler, *Buch von geistlkher Armut*, ed. H. Denifle (Munich, 1877). Volver al texto.

2. De la misión del Hijo al Espíritu

[1] Marcos y Lucas lo expresan brevemente: "expiró"; Mateo es más preciso: "dejó ir su espíritu"; y Juan dice: "entregó su espíritu". Volver al texto.

C. La presencia de la Trinidad en el drama mundial

1. "Semejanza" en la "Imagen"

[1] K. Rahner, en "Der dreifaltige Gott" en *Mysterium Salutis* II, 366, nota 29, dice: "Así, 'dentro de la Trinidad' tampoco hay un 'Tú' recíproco. El Hijo es la autoexpresión del Padre: no hay que imaginárselo como 'pronunciando'; del mismo modo, el Espíritu *es* el don: no hay que imaginárselo como 'dando'". En contra de esto, Scheffczyk, en "Trinitat, das Specificum christianum", 167, dice desinhibidamente: "Es una de las intuiciones sustanciales de la filosofía personalista moderna que, para su propio ser, un 'yo' espiritual necesita estar 'con' un 'tú'". En consecuencia, si hemos de entender que Dios es "amor", y que no se convierte primero en amante a través del contacto con la criatura, debemos suponer que tiene un "Tú" dentro de su Divinidad. A. Brunner ve en Dios -por necesidad- la unidad del ser absoluto y del "ser-con" absoluto que nunca puede realizarse en la criatura y que ni siquiera se ha contemplado en ninguna religión no cristiana (*loc. cit.*, 15). Volver al texto.

[2] Véanse las observaciones de E. Haible, *Trinitarische Heilslehre* (Stuttgart: Schwabenverlag, 1960), donde la noción ordinaria de "persona" está unida a la que aquí se presenta. También él considera la vida en gracia como "personalizante", aunque sitúa la persona *in acta primo* en la naturaleza espiritual del hombre (122ss.). Volver al texto.

[3] *Joh. Comm.* 2, 18 (Preuschen, 80). Volver al texto.

[4] Cf. G. Söhngen, "Christi Gegenwart in uns durch den Glauben (Ef 3, 17)" en *Die Einheit der Theologie, Gesammelte Abhandlungen* (Munich: Zink, 1952), 324-43. Volver al texto.

2. Trascendencia e inmanencia

[1] Lema que encabeza el cuarto libro de *Dichtung und Wahrheit* de Goethe. Volver al texto.

[2] A. Brunner, 20. Volver al texto.

[3] *Ibídem*, 48-49. Volver al texto.

3. La transición al drama

[1] *Teo-Drama* I, 268-323. Volver al texto.

[2] *Ibídem*, 281. Volver al texto.

[3] Véase toda la sección "Del papel a la misión" en *Theo-Drama* 1, 481-643. Volver al texto.

[4] *Ibídem*, 646. Volver al texto.

[5] *Ibídem*, 299. Volver al texto.

[6] *Ibídem*, 308-14. Volver al texto.

[7] Sobre este pasaje, cf. el comentario de C. Spicq sobre Hebreos (sólo desde 1928 se ha demostrado que la palabra existe en un contexto extrabíblico en el sentido de "estar en una obra de teatro, ya sea como actor o como espectador": II, 328s.). Cf. el comentario de O. Michel sobre Hebreos, 358, nota 1. Spicq parafrasea la palabra en el contexto actual como "estar expuesto al ridículo de la multitud". Tomás, sobre el mismo pasaje, dice: "sapienti. . si tribularetur et irrideatur a tribulante, hoc gravissimum est". Volver al texto.

[8] *Teo-Drama* I, 314-17. Volver al texto.

[9] Véase el Excursus sobre Shakespeare en *Theo-Drama* I, 465-78. Volver al texto.